Der Buddhismus

Heinrich Friedrich Hackmann

Der Buddhismus

von Lizentiat

H. Hackmann-London.

(Mit zwei Übersichtskarten).

Halle a. S. 1906.

Gebauer-Schwetschke Druckerei und Verlag m. b. H.

Inhaltsangabe am Schluß des Werkes.

Der Urſprung des Buddhismus und die Geſchichte ſeiner Ausbreitung.

Vorbemerkungen.

Der Buddhismus findet neuerdings in Europa immer stärkere Beachtung. Zwei Gründe wären vielleicht hauptsächlich dafür anzuführen. Einmal haben die meisten Arbeiten der historisch-philologischen Forschung, welche sich auf Indien und sodann auf das zentrale und östliche Asien überhaupt richten, wieder und wieder mit dem Buddhismus zu tun, da das gesamte Geistesleben dieser Länder zu der genannten Religion in innigster Beziehung steht. Andererseits hat eine philosophisch-religiöse Bewegung des modernen Abendlandes den Buddhismus mehr in den Vordergrund gezogen. Schon Schopenhauers Philosophie wirkte stark in der Richtung. Auch Spiritismus und Occultismus mit ihrem unsicheren Suchen nach neuen religiösen Fährten lenkten in gewisse Ideen des Buddhismus ein. Die lebhaftere missionarische Arbeit des Christentums trieb nicht minder zu einer näheren Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Als eine Reaktion auf das Andringen der christlichen Mission machten sich dann aus dem Schoße des Buddhismus selbst Propagandabestrebungen nach Europa wie Amerika hinüber spürbar.

Dieser Sachlage entspricht es, daß heutzutage bereits eine sehr reiche, ja fast nicht mehr zu übersehende Literatur über den Buddhismus vorliegt. Wenn nun im Rahmen der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ der Gegenstand aufs neue behandelt wird, so geschieht es nicht, um einen Programmpunkt der Vollständigkeit

halber auszuführen, ob man damit gleich längst Gesagtes nur noch einmal in etwas anderer Form wiederholte. Sondern: Trotz unserer vielen Schriften über den Buddhismus fehlt dieser Literatur etwas. Weit überwiegend sind die Darstellungen bisher der Gestalt des Stifters der Religion und seinem Gedankensystem zugewandt. Weit überwiegend ist ferner die Diskussion beschränkt gewesen auf philosophische oder halbphilosophische Erörterung von Recht oder Unrecht der Theorien des Buddhismus über Sinn und Ziel des Lebens. Sehr wenig dagegen und sehr oberflächlich hat man die volle historische Erscheinung des Buddhismus als Religion ins Auge gefaßt, ihren Entwicklungsgang und ihre heutige Physiognomie als eine das Völkerleben erfassende und bestimmende Kraft dargestellt.

So natürlich nun jene Einseitigkeit zunächst ist, daß man bei Erfassung einer neuen Religion nur ihren Begründer und ihre ursprünglichen Gedankengänge betrachtet, so ist es doch eben eine Einseitigkeit. Will man die Religion als solche sehen, so muß man ihren geschichtlichen Gang verfolgen, muß die Kraft der Ausprägung ihrer Gedanken an großen Gemeinschaften prüfen. Religion ist eben nicht etwas rein Individuelles; wo dies Wort sein Recht hat, da handelt es sich auch immer um Wirkung unter den Massen und im langen Laufe der Geschichte. Wie weit die originalen Ideen, welche ein führender Geist in die Menschheit hineinwirft, einer geradlinigen Weiterbildung im Gemeinschaftsleben fähig sind oder wie weit sie da versagen, wie weit sie Umbiegungen, Trübungen, Ergänzungen veranlassen, das ist kein unwichtiger Faktor in der Schätzung.

Darum sollte ein jeder, welcher dem Buddhismus näher tritt, von vornherein mehr die Aufmerksamkeit auf das Ganze seiner geschichtlichen Erscheinung, vor allem auch auf die Zustände lenken, welche den Buddhismus als lebendige Religion des heutigen Tages charakterisieren. Dazu die erste Einführung zu geben, versucht die vorliegende Arbeit.

Es existieren ja freilich Werke, welche sich mit der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus in diesen

und jenen Gebieten oder aber mit den Erscheinungen des Buddhismus als moderner Religion befassen. Einmal jedoch sind das Arbeiten so umfangreicher Natur und von so gelehrtem Charakter, daß sehr wenige danach greifen. Sodann aber ist es eine seltsame Tatsache, daß selbst in manchen dieser gelehrten Spezialarbeiten gewisse einfache Mitteilungen über die praktische Ausgestaltung der Religion, über Einrichtungen und Lebensweise, geistige und sittliche Eigenart u. dergl. vermißt werden oder an Unrichtigkeiten leiden, die demjenigen auffallen müssen, welcher jenes religiöse Leben durch eigene Anschauung kennen gelernt hat. Wie oberflächlich und manchmal in wahrhaft grotesker Verzerrung kürzere Darstellungen des Buddhismus, die aus zweiter oder dritter Hand gearbeitet sind, sein heutiges Wesen wiedergeben, davon soll nicht weiter die Rede sein.

Die Sachleute, denen dies Buch zu Gesichte kommt, werden gebeten, ihr Urteil danach bemessen zu wollen, welchem Zwecke die Ausführungen dienen sollen und in welchen Schranken sie sich halten mußten.

Die Anlage der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" gestattete nicht, über einen gewissen Raum hinauszugehen. In Anbetracht des riesigen Stoffes haben mir die Herren Herausgeber und Verleger freundlichst den Umfang von zwei Heften der Sammlung zugestanden. Das bedeutet aber noch immer äußerste Konzentrierung. In solcher Konzentrierung muß freilich meines Erachtens der Stoff auch grade für die Kreise dargeboten werden, denen die Volksbücher dienen wollen, Leser, welche ohne besondere Vorkenntnisse eine übersichtliche Orientierung verlangen.

Ich habe deshalb bei dem geschichtlichen Stoffe danach gestrebt, vor allem auf die wesentlichen Triebkräfte und großen Zusammenhänge hinzuweisen. Der Schilderung des gegenwärtigen Buddhismus suchte ich aber doch möglichst viel konkrete Züge zu verleihen.

Was insbesondere den schwierigsten Punkt, das Lehrsystem des Buddha selbst betrifft, so wollte ich hierbei mehr den Charakter des Ganzen deutlich machen, als die einzelnen Gedankengänge genau bis zu Ende verfolgen. Technische Ausdrücke wurden nach Möglichkeit vermieden. Eine Verweisung auf das wichtigste Quellenmaterial, von welchem die heutige Forschung Gebrauch machen kann, soll in einem kurzen Anhange am Schlusse des zweiten Heftes gegeben werden. Was von der vorhandenen Literatur über den Buddhismus erwähnt ist, wurde auf das äußerste Maß beschränkt mit dem einzigen Gesichtspunkt, dem weiter eindringenden Studium eine praktische und zuverlässige Handhabe zu bieten.

Über die Schreibung der fremden Namen sei folgendes bemerkt. Alle Namen sind möglichst in deutscher Form gegeben. Bei vielen der indischen Namen hat man die Wahl zwischen zwei Formen, die nebeneinander hergehen, je nach der Sprache, welcher man sich anschließt, Sanskrit oder Pali. Ersteres ist die alte heilige, in gewisser Beziehung klassisch gewordene Sprache Indiens; letzteres eine dem Sanskrit entflossene Volksmundart der Ursprungsgebiete des Buddhismus am mittleren Ganges. In dem vorliegenden Hefte sind die Namen in ihrer Sanskrit-Form wiedergegeben.

I. Der Buddha und seine Lehre.

Literatur: Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 4. Aufl. 1903. Kürzer: T. W. Rhys Davids, Buddhism. (Society for Promoting Christian Knowledge) London 1903 (20 tes Tausend). Auch deutsch von Dr. A. Pfungst (Leipzig, Reclam). Das beste eingehende Werk über die Lehre ist H. C. Warren, Buddhism in Translations. (Publikationen der Harvard University in Nordamerika, Cambridge, Maß. 1900).

Der Begründer des Buddhismus wird der Buddha genannt. Das ist eine Bezeichnung seiner Würde, nicht sein Eigenname. Derjenige, welchen seine Anhänger ehrend den Buddha, d. h. „den Erkennenden“ nennen, war der Sproß einer altindischen Adelsfamilie, die den Namen Schâkya führte. Von diesem seinem Familiennamen ist ihm unter anderen die poetische Benennung Schâkyamuni, d. h. „der Einsiedler aus den Schâkya“, zugeflossen, unter welcher er heute vielfach bekannt ist. Sein persönlicher Name war Siddhârta. Da er diesen Namen aber seit dem Beginn seines religiösen Wirkens abgelegt hat, so heißt er für seine Gemeinde nicht so. Der Buddhist kennt als den „Prinzen Siddhârta“ nur den jungen Mann am Hofe seines Vaters, ehe der große religiöse Umschwung über ihn gekommen war. Dagegen trug der Buddha einen anderen Namen aus der frühsten Zeit und von seiner Familie her mit hinüber in sein späteres heiliges Leben, nämlich den Namen Gautama. Dies war ein Beiname seiner Familie, mit welchem auch er zu seinen Lebzeiten gewöhnlich bezeichnet wurde. Will man den Buddha mit einem Eigennamen belegen, so ist Gautama der zutreffendste.

Der Vater Gautamas war ein kleiner indischer Fürst, nicht gerade, was wir heute unter einem Könige verstehen. Sein Name war Schuddhôdana. Die Hauptstadt seines Herrschergebiets hieß Kapilavastu. Obwohl bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu sagen ist, welche von verschiedenen in Frage kommenden Trümmerstätten die Heimatstadt des Buddha bezeichnet, so steht doch die Gegend, wo sie lag, sowie der Distrikt, in welchem die Schâkyafamilie herrschte, seit Funden, welche 1896—97 gemacht sind, völlig fest. Es war an der Grenze des englischen und nepalesischen Gebietes von heute, zu beiden Seiten des 84. Längengrades, und zwar lag Kapilavastu selbst im jetzigen Nepal. Geboren wurde Gautama nicht in der Hauptstadt. Seine Mutter, einem Seitenzweige der Schâkya-Familie entstammend, kam aus den nördlichen Berggegenden her, und als sie die Zeit der Geburt ihres Erstlings herannahen fühlte, wollte sie die Niederkunft in ihrem elterlichen Hause erwarten, weshalb sie von Kapilavastu nach ihrem Heimatsorte Devadaha aufbrach. Unterwegs aber, in einem Haine Lumbinî, überraschte sie ihre Stunde. An der Stelle, wo das Kind geboren wurde, hat einige Jahrhunderte nachher der König Aschôka einen Gedenkstein mit einer jenes Factum feiernden Inschrift aufgerichtet, und dieser Gedenkstein ist im Dezember 1896 aufgefunden, sodaß Ereignis und Örtlichkeit über allem Zweifel steht. Die Mutter des Buddha hieß Mâyâ. Sie bezahlte die Geburt ihres Sohnes mit dem Leben. Ihre Schwester, gleichfalls eine der Frauen des Vaters von Gautama, übernahm es, das Kind aufzuziehen.

Wir stehen in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Nur aus dem, was wir über den damaligen Kulturzustand Indiens im Allgemeinen wissen, können wir uns eine Vorstellung davon bilden, wie etwa Gautama aufgewachsen ist. Der Reichtum indischer Vornehmheit hat ihn umgeben; zahlreiche Dienerschaft, sorgliche Körperpflege, prunkvolle Wohnung, mit welcher nach den drei Jahreszeiten, Winter, Sommer, Regenzeit, abgewechselt wurde, Genuß der Naturreize, welche Indien bietet, Gärten mit der Fülle tropischer Vegetation, von

Zeit zu Zeit ein Fest oder ein Jagdausflug, – dergleichen hat sicher zu seinem Leben gehört. Er wird in der Führung der Waffen, in Ausbildung kriegerischer Fähigkeiten unterwiesen sein. Wie weit ihm durch Unterricht, durch Studium des Veda, jener heiligen Sammlung altindischer Texte, Anregung der Gedanken von außen her zugeströmt sei, können wir nicht mehr genau bestimmen.

Als der Jüngling herangewachsen war, hat er sich vermählt, die Gattin, Yaschôdharâ, gebar ihm einen Sohn, Râhula. Nicht lange nachdem dies geschehen ist, hat Gautama sein Heim, seinen Vater, Gemahlin und Kind verlassen, um sich in die Einsamkeit der Wildnis zurückzuziehen. Gegen den Willen der Seinen hat er es getan; ein Leichtes ist ihm dieser Bruch mit dem bisherigen Leben gewiß nicht gewesen. Was ihn dazu trieb, war ein unüberwindlicher innerer Drang, sich dem Nachsinnen über die letzte Bedeutung des Menschendaseins hinzugeben, wobei er von allen äußeren Banden frei sein wollte.

Eine derartige Handlungsweise war nicht gerade etwas Ungewöhnliches in jenen Tagen. Einsiedler, Asketen, Leute von mönchischem Leben hatte das religiöse Grübeln Indiens schon viele hervorgebracht. Gautama schlägt nun zunächst einen üblichen Weg ein, um die Lösung der Rätsel, welche ihn quälen, zu finden. Er sucht nämlich Anweisung bei anderen Anachoreten, welche Ruf besaßen. Die allgemeine Ansicht war damals, daß man vor allem mit Hülfe starker Kasteiungen, welche die gehemmte Seelenkraft befreien sollten von körperlicher Belastung, einen tieferen Einblick in das Wesen der Dinge erhalten könne. Auf diesen Weg läßt sich auch Gautama weisen. Aber alle derartigen Versuche führen ihn nicht zur Befriedigung. Sieben Jahre dauert sein angestrengtes, aber vergebliches Ringen. Zuletzt giebt er dies Streben als verfehlt auf.

Bald danach ist ein merkwürdiger Umschwung in ihm eingetreten. Aus tiefer Meditation, welche ihn eines Tages stundenlang dem äußeren Leben entrückt, während er unter den Zweigen eines Pappel-Feigen-

baumes ſitzt, geht Gautama hervor mit einer neuen Einſicht in das Weſen des Lebens und in des Menſchen höchſte Aufgabe. Er hat ſeine Offenbarung gefunden. Damals war er ungefähr 36 Jahre alt. Von nun an gilt ſein ganzes Leben der Verkündigung ſeiner neuen Lehre. Jetzt iſt er der Erwachte, der Erkennende, der Buddha.

Etwa 45 Jahre lang wirkt er als der Buddha unter ſeinem Volke. Er zieht umher und predigt. Er bildet ſein Gedankenſyſtem in Erörterungen mit Gegnern wie Freunden immer tiefer und ſorgfältiger aus. Er gewinnt Anhänger. Bald umgiebt ihn ein feſter Kreis einer engeren Jüngergemeinde, gläubig ihm ergeben, von ihm belehrt und erzogen. Verehrung findet er außerdem bei einer großen Menge Fernſtehender, welche ſeine eingehende Unterweiſung nicht hören und ſeinen höchſten Forderungen nicht nachleben kann. Obwohl Streitigkeiten mit Gegnern nicht völlig fehlen, ſo überwiegt doch im Ganzen der Eindruck des Erfolges und einer ſchnellen Ausbreitung ſeiner Lehre. Der Buddha überzeugt auch ſeine eigene Familie, ſeinen Vater, ſeine ehemalige Gattin, ſeinen Sohn und andere Angehörige. Das Gebiet, welches Gautama auf ſeinen Lehrwanderungen beſtrich, ging weit hinaus über den Bezirk ſeiner väterlichen Herrſchaft. Er hielt ſich in der öſtlichen Hälfte des nördlichen Indiens, in dem Lande zwiſchen dem 81. und 85. Längengrade etwa, deſſen Mittelpunkt die Stadt Benares bildete. Die Lehrwanderungen, auf denen ihn ſeine Jünger begleiteten, wurden alljährlich durch den Eintritt der Regenzeit mehrere Monate lang unterbrochen. Dann ſuchte man eine feſte Unterkunft an einem Orte, wo die Gaben und Vorkehrungen von Anhängern ein längeres Verweilen ermöglichten.

So ſind vier und ein halb Jahrzehnte verſtrichen. Der Buddha war in ſeiner Wirkſamkeit ein alter Mann geworden, ſah aber um ſich her ein bedeutſames Lebenswerk, eine große Gemeinde, die ſeinen Ideen nach der von ihm geprägten Regel ſich hingab. Da ereilte ihn um das Jahr 480 v. Chr. der Tod. Er befand ſich gerade in einem Dorfe nahe bei der bedeutenden Stadt

Vaischâlî, als ihn eine schwere Krankheit befiel. Er weiß, es ist das Ende, und führt längere Abschiedsgespräche, vor allem mit einem seiner Lieblingsschüler, Ananda. Dann nimmt er noch einmal die Wanderung auf, die ihn bis zu dem Orte Kuschinagara führt. Kurz bevor er dort ankommt, genießt er eine Mahlzeit von Eberfleisch, die ihm Tschunda, der Sohn eines Schmiedes, vorsetzt. Diese Mahlzeit ruft aufs Neue Erkrankung hervor. Unter Bäumen am Ufer eines Flusses bei Kuschinagara wird ihm das letzte Lager bereitet. Dort stirbt er. Seinen Leichnam verbrennen die Anhänger mit den üblichen Ehren.

Das ist es, was wir mit genügender Sicherheit über das Leben des Buddha Gautama sagen können.

In der Überlieferung seiner Gemeinde hat sich ein reiches Gerank und Gewinde legendarischer Ausschmückung um diesen Kern gelegt. Zwar bildete sich eine richtige Biographie des Buddha erst sehr spät aus. Aber in der Überlieferung seiner Reden, welche gleich die ersten Generationen nach seinem Tode sorgfältig festhielten, findet sich viel Erzählungsstoff über den Meister und sein Leben. Phantastische Verherrlichung floß indes auch dort schon ein und wurde später immer stärker. Wir lassen die Buddha-Legende hier vollständig beiseite, da es uns um historische Kenntnis zu tun ist.

Wichtiger als die Frage nach dem Leben ist die Frage nach der Lehre des Buddha. Letztere bildet für diesen Mann den eigentlichen Lebensinhalt.

Zunächst ist hier eines im Auge zu behalten. Die Lehre des Buddha zeigt darin eine feste und gewollte Beschränkung, daß sie nicht etwa über allerlei uns nahe liegende philosophisch-metaphysische Probleme Auskunft geben will, etwa über die Entstehung der Welt, über das letzte Wesen der Dinge, über den Ursprung von gut und böse oder dergl., sondern daß sie sich immer

nur um Einen ganz bestimmten Punkt von praktischer Bedeutung dreht, alle damit nicht zusammenhängenden Fragen des menschlichen Wissensdurstes aber entschlossen zur Seite schiebt. Jener eine Punkt ist die Erlösung des Menschen vom Leiden.

Der Grundsatz nämlich, mit welchem der Gedankengang des Buddha anhebt, heißt: Leben ist Leiden.

Welches ist Gautamas tieferes Verständnis von diesem Satze?

Die Vorstellungen und Stimmungen, welche sich im Geiste des Buddha verdichtet haben zu dieser Fundamental-Überzeugung, sind teilweise hergeflossen aus seiner individuellen Natur, teilweise aus Lehren seiner Zeit, die er vorfand und übernahm.

Er empfand persönlich das Leben als etwas Schweres. Man muß sich indische Geistesart vergegenwärtigen, an indischem Klima gezeitigt. Es giebt eine Erstarrung des Lebens unter tropischer Sonnenglut so gut wie eine Erstarrung in ewigem Eise. Aus dem indischen Geistesleben entfloh früh die frohe Aktivität, ein passives Hinnehmen trat an die Stelle, ein mattes Dahintreiben auf dem Strome des Daseins. Der Reichtum jener üppigen Natur wirkte lähmend. In der Ruhe der Sättigung gedeiht auf die Dauer keine menschliche Befriedigung, die vielmehr auf Ringen und Erwerben gestellt ist. Schwermut tritt an die Stelle, eine skeptische Betrachtung des Lebens, übermäßige Sensitivität für alles Mangelhafte und Quälende. Eine solche Stimmung gab dem Buddha schon seine indische Abstammung und Umgebung mit. Sie mag bei ihm besonders ausgeprägt gewesen sein. Was er vor allem als den Fluch des Menschenlebens empfand, das spricht deutlich eine alte Legende aus, die motivieren will, wie er dazu gekommen sei, aus Familie und Heimat in die Wildnis zu fliehen. Die Legende berichtet, er habe dreimal eine Ausfahrt von seinem Palaste unternommen und sei das erste Mal auf einen kümmerlichen Greis, das zweite Mal auf einen Kranken, das dritte Mal auf einen Toten gestoßen, von denen jeder einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm zurückgelassen habe. Eine vierte Ausfahrt

zeigte ihm dann das Bild eines wandernden Bettelmönches, welcher der Welt den Rücken gekehrt hat: Andeutung des ihm bestimmten Weges. Alter, Krankheit und Tod sind die fürchterlichen Mächte der Zerstörung, die über dem Leben schweben; sie liegen zusammengefaßt in dem einen Ausdruck: Vergänglichkeit.

Wir stehen mit diesem Worte ganz gewiß im Mittelpunkte von Gautamas Fühlen, soweit es das Leiden der Welt umfaßt. Es gibt kein wirkliches Glück, weil alles Erlebte vergänglich ist. Hinter jedem Aufblühen steckt ein Welken, hinter jedem Erreichen ein Verlieren, hinter allem Leben steckt — der Tod. Diese Wahrheit, zu allen Zeiten und von allen Menschen in ihrer herben Unerbittlichkeit bis zu einem gewissen Grade empfunden, schwillt in diesem indischen Gemüte zu einer Riesenmacht an, vor der keine irdische Gabe Wert und Bedeutung behält. Glück ist Schein, ist Blendung. Wer die Augen nur recht auftut, der erkennt, daß alles Leben Leiden ist.

Ganz außerordentlich wird diese Anschauung aber noch verschärft durch eine Lehre, welche dem Buddha sein Zeitalter mitgab. Das ist die Lehre von der Seelenwanderung.

Wann diese Meinung zuerst als ein unklares Phantasiebild, gezeitigt durch die zugleich pantheistische und pessimistische Richtung des altindischen Denkens, in den Gemütern aufgetaucht ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Es ist ja keine grade fernliegende Idee für primitives Philosophieren. Jedenfalls hatte der Gedanke der Seelenwanderung schon längere Zeit vor dem Buddha von dem indischen Geist Besitz genommen. Es ist ein düsterer Gedanke, geeignet, die melancholische Betrachtung des Lebens bis zum Unerträglichen zu steigern. Immer aufs neue wieder hindurchzumüssen durch Daseinsformen, über welche alle die gleiche Unvollkommenheit, die gleiche Vergänglichkeit, der gleiche Tod verhängt ist, das heißt eine Tretmühle allerunheimlichster Art. Schon das vorbuddhistische Denken hatte den quälenden Stachel solcher Vorstellung tief empfunden.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist also ein Stück von der geistigen Atmosphäre, in welcher der Buddha aufwuchs. Wohl hat er, den Gegenstand selbständig durchdenkend, dies und jenes daran modifiziert; aber von ihrem Hauptinhalte hat er sich nicht losmachen können. Nie hat er daran gedacht, die Tatsache der Neuverkörperung zu bezweifeln. Solche allgemein herrschenden Vorstellungen umfangen den Einzelnen, der in sie hineingeboren wird, mit einer Natürlichkeit wie Himmel und Erde. Daß aber die Vorstellung der Seelenwanderung bei ihm aufs gewaltigste dahin wirkte, die Überzeugung zu verschärfen, daß Leben Leiden ist, darf nicht bezweifelt werden.

Wenn man die Wahrheit, daß Leben Leiden sei, als unumstößlich erkannt hat, wird die nächste Frage diejenige nach der Entstehungsursache des Leidens sein. Denn nur, wenn man letztere erkennt, kann man hoffen, zur Aufhebung des Leidens zu gelangen. Worin liegt denn nun das Leiden ureigentlich begründet? Die Antwort hierauf bildet den zweiten Grundsatz der Lehre des Buddha und lautet: Entstehungsursache des Leidens ist der Durst (das Begehren).

Diese Antwort weist also, was man nicht übersehen darf, auf eine rein subjektive, eine persönliche Wurzel als Ursprung des allgemeinen Leidensgeschickes hin. Es ist kein ewig festes objektives Verhängnis, dem das Bestehende unverändert für immer ausgeliefert ist. Es ist nicht die ein für alle Mal so organisierte Struktur der Wesen, die das Leiden über sie verhängt, immerfort, sie mögen sich darunter winden, wie sie wollen; sondern es ist ein subjektives, in der Einzelpersönlichkeit Wurzelndes und von ihr aus Lenkbares, Beherrschbares, es ist — der Durst.

Der Buddha geht an dieser Stelle seinen eigenen Weg, einen nicht ganz leicht verständlichen; er verläßt die überkommenen Vorstellungen. Die vorbuddhistische Philosophie kannte eine Seele in den lebendigen Wesen, die als ein Dauerndes im Wechsel der Verkörperungen durch den Tod gleichsam von einer Behausung in die andere geführt wurde. Die Seele des Einzel-

wesens mußte mit der Allseele, der Weltseele, dem Brahma zu einer Einheit gelangen, um von der quälenden Wanderung durch immer neue Existenzen erlöst zu werden. Diese Meinungen verwirft der Buddha mit größtem Nachdruck. Er leugnet die individuelle Seele sowohl wie die Allseele. Von letzterer braucht schon deswegen bei ihm keine Rede zu sein, weil er sich, wie oben erwähnt, auf die Erklärung des Weltproblems im Ganzen prinzipiell nicht einläßt, vielmehr nur Erlösungslehre, das den Menschen direkt angehende, bringen will. Um so zentraler ist aber daher die Frage nach einer individuellen Seele. Der Buddha leugnet sie und prägt seinen Anhängern ein, daß es einer der schlimmsten Irrtümer sei, eine Seele als Trägerin des Lebens in irgend einem Belebten anzunehmen. Nicht eine Seele wandert bei der Neuverkörperung als der tiefste Kern, als das Identische von einem Körper in den anderen. Es gibt keine Seele. Was die Neuverkörperung bestimmt, das ist der Durst.

Es gibt keine Seele. Der Mensch ist nur eine Ansammlung von körperlichen und geistigen Vorgängen. Das Zusammenwirken einer Gruppe von Kräften bringt eine *scheinbare* Einheitlichkeit hervor, die man als etwas wirklich für sich Bestehendes genommen und Seele genannt hat. In Wirklichkeit existieren nur immer wechselnde Vorgänge in gewissen Zusammenhängen. Es gibt kein bleibendes Ich, an welchem die Erscheinungen meines Lebens sich aufreihten. Jedes vermeintliche Ich ist nur die Totalität einer Gruppe von Prozessen, ist auch, da diese Prozesse eben als solche beständig kommen und gehen, ebenso beständig neu und verschieden. Nur indem sich immer ein Vorgang unmittelbar an den andern schließt, entsteht der Schein von etwas gleichmäßig dauerndem. Der Durst ist aber das alle Lebendigen an der Existenz festhaltende, das was sie aus einem Dasein in das andere führt, wenn die Zusammenhänge eines Lebewesens sich lösen im Tode. Mit dem Ausdrucke „Durst" bezeichnet der Buddha ein an der Welt in irgend welchen ihrer Vorgänge haftendes, hangendes Streben, den Willen zum Leben. Wie es geschieht, daß

aus dem abstrakten Prinzip des Haftens an den Erscheinungen mit Notwendigkeit die wirkliche Existenz hervorgeht, das ist in einer längeren Formel, dem sogen. Kausalnexus des Entstehens, mit philosophischen Begriffen dargelegt. Doch sind sowohl die Begriffe, mit welchen operiert wird, wie ihre logischen Verknüpfungen für uns teilweise unklar und unbrauchbar. Der Grundgedanke aber ist nicht zu verkennen: die Verflochtenheit in die Vorgänge der Welt durch irgendwelche Art von Hinneigung, von Streben, ist der zureichende Grund für die Fortführung der Existenz über die momentane Auflösung im Tode hinaus. Ein Naturgesetzliches wirkt sich darin aus. Dies Naturgesetzliche bedingt aber nicht nur das Faktum der neuen Verkörperung, sondern auch sein Wie? Hier nun nimmt der Buddha wiederum eine Idee, die schon vor ihm herrschte, herüber, die Idee, daß die sittliche Qualität unserer Handlungen bestimmend wirke auf die Art unseres neuen Daseins. Die Neuverkörperung hängt ihrer Beschaffenheit nach ganz und gar ab von der Summe der sittlichen Werte, welche das verflossene Leben aufwies. Sittlich gutes Handeln setzt sich in der Folge um in günstigere, glücklichere Daseinsbedingungen, sittlich böses Handeln umgekehrt in unglücklichere Lebensverhältnisse. Mit der haarscharf treffenden Sicherheit der Naturgesetze erfolgen die Resultate jeder Neuverkörperung. Sie führt durch die ganze Stufenfolge beseelter Wesen, welche wir hier auf Erden beobachten können; aber nicht durch diese allein. Es gibt noch andere, glücklichere sowohl als unglücklichere Existenzweisen, die man populär als Himmel oder Höllen oder doch etwas Annäherndes bezeichnen könnte. (Die Pflanzenwelt oder gar das Mineralreich hat der Buddha nicht in den Umkreis der Neuverkörperung einbezogen.) Auch die glücklichste Existenzart übrigens ist ihrem tiefsten Wesen nach Leiden, weil vergänglich wie das irdische Dasein, und die Aussicht, sie zu erreichen, ist darum keine schlechthin tröstliche.

Die große Frage ist vielmehr: Wie entrinnt der Mensch überhaupt dem Loose der Neuverkörperung?

Mit dieser Frage beschäftigt sich die Erlösungslehre des Buddha weiter und führt so zu dem dritten großen Grundsatze.

Aus einer subjektiven, im Menschen liegenden Wurzel erwächst die ewige Erneuerung des Daseins. So kann auch durch die Macht des Subjektes diese Wurzel zerstört und die Neuverkörperung aufgehoben werden. Der Durst, das Greifen nach dem Leben, ist die Wurzel. W o d e r D u r s t v ö l l i g ü b e r w u n d e n i s t, d a k a n n a u c h k e i n e n e u e E x i s t e n z m e h r a n- h e b e n. Es handelt sich also darum, den Menschen vollständig frei zu machen von jeglicher Verflochtenheit in die Welt bis dahin, daß ihn keinerlei Neigung, Trieb, Interesse mehr irgendwie hinzieht zu irgend einem körperlichen oder geistigen Objekte. So schneidet man die Fäden ab, welche unser Wesen verknüpfen mit dem Existierenden, ja mit dem Existieren selbst. Durch diese völlige Herauslösung des Einzelwesens aus dem Strom der Existenz entsteht ein neuer Zustand, das Endziel des Buddhismus, N i r v â n a.

Es ist früher über die Bedeutung dieses Zieles der buddhistischen Heilslehre viel gestritten. Heute ist durch eingehende, vorsichtige Forschung diese Bedeutung klar genug geworden. Nirvâna ist nichts anderes als der Zustand völliger Leidlosigkeit. Da aber für den Buddhismus Leiden mit Existieren und Existieren mit Leiden gleichbedeutend ist, so kann man Nirvâna auch als Existenzlosigkeit bezeichnen. Doch muß unser abendländisches Denken dann folgenden Vorbehalt nicht vergessen. Von dem Existieren im letzten philosophischen Sinne will der Buddha nicht reden. Er faßt nur die Existenz ins Auge, welche unsere Erfahrung kennt, die irdische. Auch die dem Namen nach außerirdischen Existenzweisen, auf welche die Idee der Neuverkörperung führt, umfassen streng genommen offenbar nichts anderes als Modificationen irdischen Daseins. Daraus folgt, daß Nirvâna sich nicht mit dem Begriffe unseres Nichts im absoluten philosophischen Sinne deckt. Dies so wenig, daß sogar ein äußerlich noch existierender Mensch bereits im Nirvâna angekommen sein kann, wenn er nämlich

den Durst, die Wurzel der Verknüpfung mit dem Existieren, völlig in sich überwunden hat, wobei dann sein noch vorhandenes irdisches Dasein für den Buddhisten eigentlich nur etwas wie eine optische Täuschung ist. Es könnte auf der anderen Seite auch wohl ebenso gut behauptet werden, daß das Nirvâna nach dem Tode doch noch zu einer Art von Existenz führe, welche freilich vollständig verschieden sein müßte von allem, was wir als Existieren kennen. Dem Begriffe des Nirvâna wäre mit solch einer neuen Art von Existenz nicht widersprochen. Aber darüber sagt der Buddha bewußter und gewollter Weise nichts, weder Ja noch Nein, da es eine über das Erlösungsinteresse hinausgehende Frage ist, nur geeignet, den Menschen vom Wichtigsten abzuziehen. Erlöst zu sein vom Leiden, damit aber herauszutreten aus allem Dasein, welches irgend in unsere Vorstellung fällt, das ist das Ende für uns Menschen, es ist alles, was wir brauchen. Übrigens würde die bloße Setzung der Möglichkeit einer Existenz, welche nicht Leiden wäre, mit dem allgegenwärtigen ersten Grundgedanken des Buddha, mit der Gleichung: Leben ist Leiden, so unangenehm zusammenprallen, daß Gautama schon um deswillen von solch einer Spekulation abzulenken hatte.

Der Mensch hat sich also frei zu machen von dem Durste. Auf welchem Wege erreicht er das schwierige Ziel? Die Antwort auf diese Frage ist die vierte Fundamentalwahrheit, welche der Buddha gefunden hat, offenbar die wichtigste. Hier tritt das System seiner praktischen Anweisungen hervor.

Diese sind, und das muß zuerst beachtet werden, nicht von asketischem Gesichtspunkte aus entworfen. Askese, die gewaltsame Bekämpfung der körperlichen und sinnlichen Anlage des Menschen, hat in sich selbst für den Buddha keinen Wert. Obwohl man seine Religion ihrer letzten Tendenz nach weltabgewandt, asketisch im höchsten Sinne entschieden nennen muß, so ist für den Weg des Buddhisten, für seine Methode, das Heil zu erringen, der Ausdruck asketisch nicht der bezeichnende. Die Herauslösung aus dem Strome der Existenz muß von innen her geschehen; Askese wäre

dagegen nur ein wertloses Abschneiden äußerer Triebe und Zweige am Lebensbaume. Was die äußere Lebensweise betrifft, so genügt es, wenn durch Isolierung und Einfachheit eine Erleichterung der Situation geschaffen wird, mit deren Hilfe der innere Kampf besser aufgenommen werden kann. Dieses Streben nach der angemessenen äußeren Situation hat zu dem Institut des Mönchtums geführt. Das Mönchtum bildet aber nur gleichsam einen schützenden Panzer, hinter dem die wirkliche Aufgabe vollbracht werden muß.

Die dem Jünger des Buddha obliegende Aufgabe ist summarisch ausgedrückt in dem berühmten Bilde des „achtteiligen Pfades". Er wird beschrieben als: Rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.[1])

Diese acht Bezeichnungen wollen feste Kategorien für das Gedächtnis geben, in welche der ganze Inhalt der buddhistischen Sittlichkeit einzufügen ist. Dies wäre nach einer altbuddhistischen Quelle etwa folgendermaßen auszuführen:

1. Rechtes Glauben. Es ist die Anerkennung der Lehre vom Leiden des Lebens, von seinem Ursprung, vom Wege zu seiner Aufhebung, von dem Pfade des rechten Lebens.

2. Rechtes Entschließen. Es ist der Entschluß, auf die Lust der Sinne zu verzichten, keinerlei feindselige Gesinnung gegen irgend jemand zu hegen und kein lebendiges Wesen zu verletzen.

3. Rechtes Wort. Es ist das Vermeiden von Falschheit, Verleumdung, verletzender und unzüchtiger Rede.

4. Rechte Tat. Es ist die Vermeidung der Zerstörung von Lebendigem, des Diebstahls, der Unkeuschheit.

---

[1]) So die Übersetzung nach Oldenberg. Es ist schwer, die prägnanten Ausdrücke ebenso prägnant wiederzugeben. Die Bedeutung jedes einzelnen wird durch die folgende Erklärung sicherer bestimmt.

5. Rechtes Leben. Es ist das Aufgeben jeder verwerflichen Erwerbstätigkeit und das Aufnehmen rechter Beschäftigung.

6. Rechtes Streben. Es ist eine bewußte, kräftige Bemühung dahin, daß alles Schädigende unterdrückt und abgelegt werde, daß alles Verdienstvolle wachse und sich steigere.

7. Rechtes Gedenken. Dies ist eine sorgfältige Selbstbeobachtung nach Körper, Sinneseindrücken, Geistesrichtung, Grundlagen des Wesens, um darin über Lust und Leid ganz hinauszukommen.

8. Rechtes Sichversenken. Hiermit ist eine in vier Stufen aufsteigende Methode der inneren Loslösung von allem Irdischen gemeint. Diese Methode gipfelt in einem Zustande, da keinerlei Nachdenken, keinerlei differenziertes Bewußtsein, keinerlei Empfindung von Freude oder Leid mehr vorhanden ist.

So wird unter diesen acht Überschriften das Leben des rechten Jüngers nach den verschiedenen Gesichtspunkten hin angedeutet. Aber eben nur angedeutet. Will man den buddhistischen Weg der Heilsgewinnung völliger verstehen, so muß man weiter ausholen. Die Mitteilungen darüber sind außerordentlich reich und eingehend.

Die Anweisungen, welche der Buddha für die Gewinnung seines höchsten Zieles zu geben hat, beginnen mit Vorschriften, welche der Laienwelt im weitesten Umfange gelten. Denn obwohl die Bahn sich weiterhin verengert, sodaß nur der aus der Welt herausgetretene Mönch auf ihr wandern kann, so verhält sich doch die buddhistische Lehre durchaus nicht gleichgültig gegen den Laien. Sie hält es auch für ihre Aufgabe, diesen gleichsam vorzuschulen für die höheren Pfade, sei es, daß er noch in diesem Leben einmal dahin kommt, den Schritt zum Mönchtum hinüber zu tun, sei es, daß er als Resultat seiner Bemühungen nur eine glückliche Neuverkörperung erlangen kann, vielleicht eine solche, in welcher der hohe Weg des zum letzten Ziele wandelnden Mönches ihm bequemer zugänglich

wird. Fünf feste Vorschriften gelten zunächst auch jedem Laien als Richtschnur. Sie lauten:

Man darf nichts Lebendiges vernichten.
Man darf nicht stehlen.
Man darf keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr pflegen.
Man darf nicht lügen.
Man darf keine berauschenden Getränke trinken.

Weit über diese fünf fundamentalen Weisungen hinaus aber werden nun dem Laien noch viele andere Vorschriften des rechten verdienstlichen Lebens gegeben. Sie bilden einen sittlichen Codex alles dessen, was zur Zeit des Buddha und unter seinen sozialen Verhältnissen als ehrenhaft und pflichtgemäß galt. Es werden erörtert die Pflichten im Verhältnis von Eltern und Kindern, von Lehrer und Schüler, von Gatte und Gattin, von Freund und Freund, von Herrn und Dienern, von Laien zum religiösen Leben. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vieles findet auf andere Zeiten und Lebensverhältnisse keine Anwendung mehr. Anderes, was wir bei ausführlicher Darlegung des Pflichtenkreises erwarten würden, fehlt. Das meiste indes ist ansprechend und wohltuend, von einem feinen sittlichen Empfinden eingegeben. Die Quintessenz dieser Laien-Ethik soll ohne Frage sein, daß der Laie unter sorgfältiger Beachtung der geltenden sittlichen Normen, über deren dauernde Bedeutung oder Relativität weiter nicht reflektiert wird, sein Leben führen soll.

Über diese breiteste Grundlage der Ethik, welche allen gilt, kann sich nun aber auch schon ein Laie, der Besonderes tun will, erheben, wenn er zu den oben genannten fünf Fundamentalgeboten noch drei weitere hinzunimmt, nämlich diese:

Man darf nur zu gewissen erlaubten Zeiten Nahrung zu sich nehmen.
Man darf nicht an Tanz, Gesang und Aufführungen teilnehmen.
Man darf den Körper nicht schmücken und pflegen durch Blumen, Salben und Wohlgerüche.

Zugleich verwandelt sich für den, welcher diese drei Gebote auf sich nimmt, auch das dritte der früheren fünf in die strengere Form:

Man darf gar keinen Geschlechtsverkehr pflegen.

Mit der Übernahme dieser acht Gebote betritt man eine Vorstufe des Mönchtums. Indem Laien sich zeitweise ihnen unterwerfen, erwerben sie ein besonderes Verdienst, das sich in ihrer Neuverkörperung geltend machen wird, und prüfen ihre Kräfte für die Aufgaben der engeren Jüngergemeinschaft.

Nur in dieser letzteren, der Mönchsgemeinde, läßt sich das Streben nach dem Ziele des Nirvâna völlig verwirklichen. Zwar wird theoretisch die Möglichkeit nicht bestritten, daß ein Mensch auch ohne die Regeln des Mönchtums, im Laienstande, zu jenem Ziele kommen könne, wie denn einige wenige Beispiele aus der ältesten Zeit dafür angeführt werden. Praktisch aber, bei der ungeheuren Schwierigkeit solchen Weges, bleibt diese Möglichkeit außer Frage.

Das Mönchsleben, welches der Buddha fordert, baut sich auf der Befolgung von zehn Geboten auf, nämlich außer den zuletzt erwähnten acht noch auf den zwei folgenden:

Man darf kein hohes oder breites Lager benutzen.
Man darf kein Gold oder Silber besitzen.

Es sind also, wenn man die gesamten zehn Vorschriften des buddhistischen Mönchtums übersieht, teils Verbote prinzipiell ethischer Natur, teils aber solche, die nur auf eine gewisse Isolierung und Einfachheit der Lebensweise hinzielen, auf Loslösung von Familienbanden, Lösung von Erwerb und Besitz, auf Vermeidung äußerer Reize durch Genußmittel oder Nachgiebigkeit gegen animalische Triebe. Diese Grundgebote werden nun noch durch eine große Anzahl anderer Vorschriften ergänzt, wie sie die Obliegenheiten und Verhältnisse eines so besonderen Zwecken dienenden Gemeinschaftlebens naturgemäß verlangen. Dahin gehören Anweisungen über die Art der Wohnung, über die Kleidung, über Beschäftigung nach Tages- und Jahreszeiten, über die Nahrung, über

das Benehmen der Mönche gegen einander, über den Verkehr mit Laien u. a. m. Von diesen Anordnungen, die hier natürlich nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, sei nur die eine besonders wichtige erwähnt, daß der Mönch sich nur von erbettelter Nahrung erhalten darf. Zu diesem Zwecke muß er täglich morgens seinen Bettelgang machen. Er ißt, was ihm gegeben wird; Fleischnahrung gilt nicht für ausgeschlossen. Ein weitverbreiteter Irrtum der Europäer nimmt an, daß der Buddha Fleischnahrung verboten habe. Aber ausdrücklich hat er diese Beschränkung abgelehnt. Erst in seiner späteren Entwicklung ist der Buddhismus mancher Länder zu einer prinzipiellen Enthaltung von Fleischnahrung weiter geschritten.

Die ganze mönchische Organisation nun aber ist nur Hilfsmittel für die eigentliche Aufgabe des Buddhisten, nur eine Art Schutzwehr. Ohne diese Schutzwehr, ohne die damit erzielte, vorläufige Reinigung der Affekte und Hemmung ablenkender Einflüsse von außen würde das Arbeiten an der wirklichen Aufgabe bis zur Aussichtslosigkeit erschwert werden. Es ist wiederum ein häufiger Irrtum Fernstehender, daß der Buddhismus der mönchischen Lebensweise an sich eine besondere Wirkung zuschreibe. An sich selbst haben vielmehr die Gebote des Mönchtums alle zusammen noch keinen erlösenden Wert.

Erlösender Wert kommt erst der geistigen Arbeit zu, welche unter dem Schutze des mönchischen Lebens beginnen soll.

Der Hauptinhalt dieser geistigen Arbeit läßt sich mit zwei Worten wiedergeben, welche zugleich einen zwiefachen Grad der Vervollkommnung bezeichnen: Meditation und Erkenntnis.

Meditation, betrachtende Versenkung, ist der Name für ein sehr großes und sehr wichtiges Feld der wesentlichen Erlösungsarbeit des Buddhisten. In die Aufgabe der Meditation tritt der Jünger recht ein, wenn er vorher alle die äußerlichen Vorschriften des Mönchtums, unter denen er lebt, innerlich verwertet hat als Erziehungsmittel seines Geistes. Er muß rechte innere

Wachsamkeit, Selbstbeherrschung, Lenkbarkeit seiner Anlagen, ein scharfes Auge für Fehler und Irrtümer erworben haben. Für den so Erzogenen beginnen dann die Übungen der Meditation.

Um sich einigermaßen vorzustellen, was darunter zu verstehen ist, muß man beachten, daß sie auf der Methode des Abstrahierens beruht, durch welche wir in unserem abendländischen Denken zu den allgemeinen Begriffen kommen. Die einzelnen Erscheinungen sollen als solche nicht gesehen, sondern in Verallgemeinerungen aufgelöst werden. Je weiter diese Verallgemeinerungen ausgedehnt werden, desto inhaltloser, schattenhafter wird das Feld der Beobachtung, die Welt. Der Mensch löst sich damit von den Dingen. Es ist nun aber besonders zu bemerken, daß die Anweisung des Buddha dahin führen will, neben der verstandesmäßigen Versenkung, welche die Vorstellungs- und Gedankenwelt in immer blässere Allgemeinheiten und schließlich in ein wesenloses Nichts auflöst, auch eine Gefühlsversenkung zu pflegen, welche den Menschen aus den Banden des persönlichen individuellen Empfindens und Wollens hinausführt in ein gegenstandloses Allgemeinempfinden und schließlich zum völligen Nichtempfinden, zu der Bewußlosigkeit einer Selbsthypnose. Denn diese ist ohne alle Frage unter jenem Zustand zu verstehen, welchen der Buddhismus bei der Meditation als letztes Stadium erstrebt.

Das genauere Verständnis der buddhistischen Meditation erfordert ein eindringendes Studium. Hier können nur die Umrisse der Lehre angedeutet werden.

Es sind zunächst vier Stufen der Versenkung zu unterscheiden. Die erste wird charakterisiert durch ein Empfinden von Freude und Glück. Die zweite führt zu einer tiefen inneren Ruhe und einheitlichen Richtung des Denkens. Auf der dritten Stufe gerät der Meditierende in einen noch mehr indifferenten Zustand, bei welchem aber Bewußtsein und Gefühl körperlichen Behagens noch bleibt. Mit der vierten Stufe verschwindet alles Bewußtsein von Glück und Unbehagen und ein völlig unbewußtes inneres Schauen tritt ein.

Diesen vier Versenkungszuständen sind noch vier Grade des Eindringens in Abstraktion und Leere angereiht, indem nämlich der Mensch zuerst das Gebiet des unbegrenzten Raumes erreicht, dann das der grenzenlosen Bewußlosigkeit, darauf das Gebiet der Nichtigkeit, endlich das Gebiet, wo Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung überhaupt aufhört.

Obwohl diese Andeutungen mit ihren für uns zunächst noch etwas unklaren technischen Ausdrücken den einfachen Leser gewiß zu allerlei weiteren Fragen veranlassen werden, die wir hier nicht verfolgen können, so geht doch schon aus dem Erwähnten zur Genüge die geistige Tendenz hervor, welche die wesentliche Arbeit des Buddhismus verfolgt. Man fühlt, mit welcher Methode der Buddha den beschränkten menschlichen Geist zu befreien, zu erlösen suchte.

Die Meditation ist aber nicht das letzte und höchste Mittel geistiger Selbstbearbeitung. Die höchste Stufe bezeichnet die „Erkenntnis". Wenn ein Mensch die Stufen der Meditation durchgemacht, ihre Erfahrungen völlig in sich verarbeitet hat, so soll er schließlich mit ihrer Hülfe einen höchsten Grad der Einsicht erreichen, welcher alle die Grundwahrheiten des Buddhismus in ihrer ganzen Ausdehnung und Bedeutung auf das intensivste durchdringt, vor allen Dingen ganz und gar in sich aufgenommen hat das Wissen um die drei Eigenschaften aller Dinge, daß sie vergänglich sind, daß sie Leiden sind, daß sie kein wirkliches Dasein sondern nur den Schein eines Daseins repräsentieren. Durch diese „Erkenntnis" oder „Weisheit", ein in die allertiefsten Tiefen und in die allerfernsten Weiten der Lehre des Buddha hineindringendes Erfassen, erreicht der Jünger den Zustand höchster Herrschaft über das Leben, völligster Herauslösung aus dem Leben, den Zustand, wo alle Fesseln, welche ihn noch an die umgebende Welt der Realitäten knüpfen könnten, zerschnitten sind.

Methode und Organisation sind von Anfang an charakteristisch gewesen für die Lehre des Buddha; das ist für jeden, welcher das Vorangegangene nachdenklich gelesen hat, selbstverständlich. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die Jünger sehr bald nach des Meisters Tode neben seine Person die zwei Größen der Lehre und der Gemeinde gestellt haben: Buddha, die Lehre und die Gemeinde bildeten die drei kostbaren Besitztümer, denen der einzelne sich verpflichtet fühlte. Seine Methode der Heilsgewinnung, in einer Menge fester Regeln ausgeprägt, hinterließ der Buddha als wertvollste Gabe der Organisation, welche er als Trägerin jener Methode, gleichsam als Gefäß für jenen Inhalt, bei seinen Lebzeiten auf das vorsichtigste gebildet hatte.

Anfänglich hat der Buddha nur Mönchsgemeinschaften gegründet. Die Frau kam zu seiner Zeit als selbständige Persönlichkeit kaum in Betracht. Vielmehr wird ihr Dasein vorwiegend etwa unter dem Gesichtspunkt angesehen, welchen Graf Leo Tolstoi neuerdings einmal mit den Worten ausgedrückt hat: Die Frauen sind der größte Stein des Anstoßes in der Existenz des Mannes. Indes drängt die Lehre des Stifters selbst in ihrer ernstphilosophischen, über alle äußeren Schranken in die Tiefe der Dinge blickenden Art eigentlich auch auf eine bessere Würdigung der Frau hin. So gut jene Ideen, welche wir entwickelt haben, keine sozialen Klassen-Unterschiede (Kasten) gelten lassen konnten, sondern einfach den Menschen, wo immer man ihn traf, suchten, so gewiß mußten sie auch in der Frau dem Menschen das Anrecht auf Erlösung gönnen und den Weg dazu eröffnen. Die dabei drohenden praktischen Gefahren hat der Buddha aber stark empfunden. Widerstrebend gab er die Gründung von Nonnengemeinden zu. Doch sind sie von Anfang an den Mönchsgenossenschaften stark untergeordnet gewesen.

Der Eintritt in eine Mönchs- oder Nonnengemeinschaft stand jedem frei. Ein Kasten-Unterschied wurde, wie schon angedeutet, nicht gemacht. Nur freilich ergaben sich für Leute in gewissen Lebenslagen derartige

Schwierigkeiten, daß aus praktischen Gründen doch einige Schranken gezogen werden mußten. Eine Anzahl gefährlicher Krankheiten verhinderte den Eintritt. Unfreie Personen ferner (auch Soldaten und Verschuldete) konnten nicht aufgenommen werden. Auch die Einwilligung der Eltern mußte in der Regel vorliegen. Als Minimal-Alter der vollen Aufnahme galt das zwanzigste Jahr. Doch konnte ein provisorisches Austreten aus dem weltlichen Leben schon früher stattfinden. Es war ein rein privater Schritt, wenn ein Schüler sich zur Vorbereitung auf das Mönchtum an einen Mönchslehrer anschloß. Den Charakter eines wirklichen Mönches erhielt man unter einer gewissen Feierlichkeit. Dafür mußte eine Mönchsgemeinde zusammengerufen werden, der die Bitte um Aufnahme öffentlich vorgetragen, eine Verpflichtung mönchischer Lebensweise zugesagt und deren Zustimmung entgegengenommen wurde.

Der Aufgenommene konnte, falls er anderen Sinnes wurde, jederzeit freiwillig wieder ausscheiden. Die Ausscheidung wurde mit Notwendigkeit bewirkt durch gröbliche Verletzung der wichtigsten äußeren Gebote. Als solche bezeichnete man schon früh folgende vier:

1. ein Mönch darf keinerlei Geschlechtsverkehr pflegen;
2. er darf keinen Diebstahl begehen;
3. er darf kein Leben wissentlich vernichten;
4. er darf sich nicht betrügerischer Weise übermenschliche Fähigkeiten (Wunderkräfte) zuschreiben.

War ein Verstoß gegen diese Regeln nachzuweisen, so wurde der Betreffende ausgestoßen; unentdeckte Vergehen dieser Art schieden den Mönch jedenfalls faktisch von der Schar der wahren Jünger (d. h. all sein Arbeiten war vergeblich), wenn er auch den äußeren Schein aufrecht hielt.

Geringere Verstöße gegen die mancherlei Vorschriften des mönchischen Lebens wurden mit allerlei Bußen belegt, durch die sie getilgt werden konnten. Besondere Tage waren dazu bestimmt, daß man sich in Gemeinschaft prüfe und etwaige Verstöße bekenne. Das geschah am Tage des Neumondes und des Voll-

mondes. Doch schob man bald noch zwei Tage ein, sodaß der achte und vierzehnte (resp. fünfzehnte) jedes Halbmonats Beichttag war. Diese Beichtversammlungen sind der einzige leichte Ansatz zu kultischer Feier innerhalb des ursprünglichen Buddhismus. Nicht mehr als eben das Gefühl gemeinsamer Gebundenheit an eine bestimmte Heilsmethode kam dabei zur Geltung. Eine alte Beichtformel mit Aufzählung zahlreicher Vergehungen wurde vorgetragen unter Anfragen an die Versammelten, ob einer sich der erwähnten Sünden schuldig fühle. Wer bekannte, bekam seine Buße angewiesen.

Die ganze Organisation des Buddha beruhte nur auf mündlichen Verordnungen. Gautama hat nichts Schriftliches hinterlassen. Seine gesamte Lehre verbreitete er durch mündliche Verkündigung, und seine Anhänger prägten sie ihrem Gedächtnisse ein. Dies ist nicht so unglaublich, wie es dem modernen Abendländer zunächst erscheinen möchte. Das Gedächtnis spielte bei dem Kulturzustand des alten Indiens eine viel größere Rolle als in unserer bücherseligen Zeit. Es leistete viel mehr, wurde aber auch viel eifriger und systematischer verwertet als heute. Die Art der Lehrvorträge des Buddha ferner kam dem Behalten des Gedächtnisses vielfach entgegen. Er bildete für seine wichtigsten Lehren feste Formeln, die er häufig wiederholte. Viele Erörterungen erfolgten nach dem Schema bestimmter zum Teil den Hörern schon bekannter Kategorien. Zahlenmäßige Anordnung wurde wieder und wieder benutzt. Andere Stoffe prägten sich dadurch dem Gedächtnisse leichter ein, daß sie zusammen mit praktischen Anforderungen weiter lebten, welchen täglich nachzukommen war. Noch anderes behielt sich leicht durch die Bildersprache, die der Lehrer gebrauchte, durch fesselnde Gleichnisse, durch Anknüpfung an Ereignisse aus seinem oder anderer bekannter Persönlichkeiten Leben. Es war eine der wichtigsten Tätigkeiten der organisierten Jüngerschaft, daß sie die lebendigen Träger der Lehre bildeten. Auf die Dauer ist dieser Zustand unmöglich geworden. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte kam es allmählich zu Aufzeichnungen, aus denen sich zuletzt ein fester Kanon

heiliger Schriften entwickelt hat. Dessen Entstehung ist aber bei solcher Lage der Dinge natürlich ein dunkler Prozeß. Wann die einzelnen Schriften entstanden sind, welche von ihnen das Wort des Buddha selbst wiedergeben, diese Fragen werden noch lange den Gegenstand schwieriger historischer Einzeluntersuchungen bilden.

Ein vorausgreifendes Wort über den Inhalt des buddhistischen Kanons heiliger Schriften sei hier angefügt. Der Kanon ist nicht in allen Ländern des buddhistischen Bekenntnisses der gleiche; die Grundzüge, die wichtigsten Bücher, die Haupteinteilung stimmt freilich überein. Genannt wird der Kanon Tri-Pitaka, d. h. die drei Körbe. So werden bildlich die drei Hauptgruppen der Schriften unterschieden.

1. Das erste Pitaka heißt das Vinaya-Pitaka. Es beschäftigt sich mit den Vorschriften und Ordnungen des Mönchslebens und umfaßt drei Werke.

2. Die zweite Abteilung heißt Sûtra-Pitaka. Hier werden die philosophisch-religiösen Lehren des Buddha erörtert, meistens in Form von Zwiegesprächen oder Vorträgen des Meisters an seine Jünger, nicht ohne daß sich häufig historische Umrahmungen hindurchzögen. Diese Abteilung umfaßt vier große Abschnitte, von denen jeder eine Menge längerer oder kürzerer Abhandlungen einschließt. Ein fünfter Abschnitt, der von den meisten noch zu diesem Pitaka gerechnet wird, gehört nach der Auffassung anderer Buddhisten zu dem nächstfolgenden.

3. Das ist das Abidharma-Pitaka. Sein Inhalt ist gleichfalls lehrhafter Natur, führt aber in subtilere, zum großen Teil psychologische Fragen hinein und geht den Streitfragen nach, die sich bei genauerem Ausbau der buddhistischen Philosophie erhoben. Dies Pitaka hat sieben Hauptabteilungen.

Um den Text dieses heiligen Kanons herum haben sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen Ländern ungeheure Mengen von Kommentarwerken gelagert, die zum Teil dem heiligen Kanon beigezählt werden. —

II. Abriß der Geschichte des Buddhismus.

I. Vorder-Indien.

Zu Lebzeiten des Buddha umfaßte das Ausbreitungsgebiet seiner Lehre etwa das Königreich Magadha und dessen westliche Grenzgebiete (Vergl. S. 8). Langsam und in seinen einzelnen Stadien für uns nicht kontrollierbar schreitet die Verbreitung in den folgenden Jahrhunderten weiter, hat es aber zunächst nur mit der vorderindischen Halbinsel selbst zu tun. Dies ungeheure Land bot für lange Zeit Arbeit genug. Bei dieser seiner Ausbreitung in Indien hat der Buddhismus sich jedenfalls nicht sehr stark gegensätzlich abgehoben von dem Hintergrunde des vorhandenen religiösen Lebens. Er wird mehr als eine neue Abzweigung des brahmanischen Lehrsystems erschienen sein. Trotz einiger wichtiger Differenzen (Lehre über die Seele, Stellung zu den Kasten), wurden doch seine Lebensgewohnheiten und die meisten Punkte seiner Lehre nicht als etwas Neues, Unerhörtes empfunden. Äußerlich mag es ihm daher nicht schwer geworden sein, sich Terrain zu erobern, wenn es auch an Streitreden und Reibungen, an Rivalität mit den ihren Einfluß verteidigenden Brahmanen nicht gefehlt haben wird.

Schwieriger muß die Überwindung innerer Krisen gewesen sein, so weit dieselben überhaupt überwunden wurden. Andeutende Nachrichten von solchen Krisen hat die Überlieferung uns bewahrt. Grade nach der lang-

jährigen Wirksamkeit des Buddha selbst war sein Wegtreten vom irdischen Schauplatz, das Aufhören seiner persönlichen Leitung und Autorität eine gefährliche Probe. Zwar soll er sterbend einem seiner bewährtesten Schüler die leitende Stellung übertragen haben, der sie seinerseits bei seinem Tode weitergab, und so finden wir an der Spitze des Buddhismus lange Jahrhunderte hindurch sog. Patriarchen, als führende Persönlichkeiten. Doch haben diese Patriarchen von Anfang an mehr nur dekorative Bedeutung. Einer hierarchischen Entwicklung widerstrebte die Natur des alten indischen Buddhismus zu sehr. Es war also keine starke Hand da, welche die Menge der Mönche äußerlich zusammengehalten hätte. Die Lehre, die eigentlich wahre Basis der Gemeinschaft, beruhte, wie schon erwähnt, nur auf mündlicher Tradition. So war es nur natürlich, daß man bei weiterem Wachstum in verschiedene Richtungen auseinander lief.

Die orthodoxe buddhistische Überlieferung behauptet nun allerdings, daß man sogleich nach dem Hingang des Buddha in das Nirvâna eine richtige Grundlage geschaffen habe, auf welcher die Weiterentwicklung ruhen konnte. Es heißt, daß gleich nach dem Tode des Buddha ein Konzil abgehalten sei, welches öffentlich die rechte Lehre festgestellt habe, natürlich nur mündlich, indem zwei der angesehensten Schüler den Wortlaut vortrugen und die übrigen ihn gemeinsam rezitierten. Dies Konzil soll stattgefunden haben in einer Höhle des Vaihâra-Gebirges in der Nähe des Ortes Râdschagriha. Fünfhundert Mönche sollen dies Konzil beschickt haben, dessen Vorsitz Kâschyapa führte, derselbe, dem der scheidende Meister die Würde des Patriarchen übertragen hatte. So sagt die orthodoxe buddhistische Überlieferung.

Ob dies Konzil indeß wirklich stattgefunden hat, unterliegt allerlei Bedenken; die Frage läßt sich mit den heutigen Mitteln historischer Forschung nicht entscheiden.

Jedenfalls hat das Konzil, wenn es stattfand, mit seinen Festsetzungen nicht erreicht, daß innere Spannung und Spaltung vermieden wurde. Nach zwei Richtungen

hin können wir Uneinigkeit schon in den ersten Jahrhunderten der neuen Lehre konstatieren. Einmal nämlich bildete sich in der Praxis des mönchischen Lebens eine laxere Partei neben einer strengeren aus. Andrerseits aber tauchte eine Anzahl von Meinungsverschiedenheiten über diese oder jene philosophische Lehre des Systems auf.

Obwohl die Lebensweise, welche Buddha seinen Jüngern vorschrieb, nicht grade asketisch gerichtet gewesen war, so enthielten seine Anweisungen doch hinreichend Momente der Entsagung, um mit der Zeit vielfach als lästig und unerfüllbar empfunden zu werden. So bildete sich eine Gruppe von Anhängern mit laxeren Prinzipien. Sie verlangten Abänderung der Vorschriften je nach Art und Umständen. Zehn solche Forderungen der Ermäßigung sollen sie aufgestellt haben, unter denen z. B. diese waren, daß gewisse Genußmittel (gegorene Getränke) erlaubt sein sollten, daß man auch nach Mittag noch Mahlzeiten zu sich nehmen dürfe, daß die Beicht- und die Aufnahme-Feier auch in Privathäusern vorgenommen werden könne, daß man weiche Lagerstätten benutzen möge, daß die Mönche Geld besitzen dürften. Dieser Erweichung des alten Klosterernstes trat freilich ein sehr nachdrücklicher Widerstand entgegen. Auf einem zweiten Konzile, welches ungefähr 100 Jahre nach dem angeblichen ersten zu Vaischâlî stattfand, verwarf die rigorose Richtung alle jene Forderungen und legte die alten Grundsätze der Klosterdisziplin von Neuem fest. Doch müssen die Gegner schon in Überzahl gewesen sein. Sie versammelten sich zu einem Gegenkonzil, das viel mehr Besucher hatte, und entschieden in ihrem Sinne. Das Vorhandensein einer Spaltung trat so deutlich hervor.

Die verschiedenen Meinungen, welche in derselben Zeit über allerlei Punkte der Lehre entstanden und auch Streitigkeiten hervorriefen, sind offenbar von weniger Bedeutung gewesen. Es werden freilich achtzehn verschiedene Sekten genannt, in welche der Glaube schon im zweiten Jahrhundert seines Bestehens zerfallen wäre. Indeß sind das ohne Frage leichtere Differenzen gewesen, die sich

auf Bevorzugung dieser oder jener Auslegung strittiger Punkte, dieser oder jener praktischen Methode beschränkten, ohne daß man prinzipiell einander das Recht absprach, die buddhistische Heilswahrheit zu besitzen.

Im zweiten Jahrhundert seines Bestehens erlebte der Buddhismus starke Umwälzungen der politischen Zustände seiner Heimat, die auf ihn nicht ohne Rückwirkung blieben.

Die Züge Alexanders des Großen berührten Indien an seinen Westgrenzen. Vielleicht unter dem aufstörenden Einflusse dieser Berührung entstand ein großes geeinigtes nordindisches Reich an Stelle der vielen Einzel-Fürstentümer, welche zu des Buddha Zeiten und später in rivalisierendem und teilweise sich aufreibendem Nebeneinander bestanden hatten. Der Begründer dieses einheitlichen Reiches war Tschandragupta, ein begabter Emporkömmling aus geringer Kaste, welcher durch seine heldenhafte Laufbahn für Jahrhunderte der Liebling indischer Volkssage wurde. Sein Reich dehnte sich von den Grenzen des heutigen Afghanistan bis nach Bengalen, vom Himalaya bis an das dekhanische Hochland aus. In den vollen Besitz seiner Macht gelangte Tschandragupta 315 vor Christo.

Er ist in nahe Beziehungen, zuerst feindliche, dann freundliche, zu Seleukos Nikator getreten, dem mächtigen Nachfolger Alexanders des Großen, der westlicher Nachbar Indiens war. Seleukos Nikator versuchte Alexanders Eroberung von Indien neu aufzunehmen wurde aber von Tschandragupta scharf zurückgeschlagen. Beim Friedensschlusse willigte Seleukos in eine Vermählung der einen seiner Töchter mit dem früheren Feinde. Bei der Gelegenheit wurde der Grieche Megasthenes an den Hof Tschandraguptas nach Pataliputra geschickt, und seine Berichte sind eine der wichtigsten Quellen für die damaligen Zustände Indiens. Aus ihnen, die in Fragmenten bei anderen Schriftstellern erhalten sind, erfahren wir aber beachtenswerter Weise kein einziges Wort über den Buddha oder den Buddhismus. Ohne Zweifel stand für den Fremden diese Religion damals völlig in einer Reihe mit all den verschiedenen brahmanischen Richtungen.

Tschandragupta selbst war nicht Buddhist, er pflegte vielmehr Freundschaft mit den Brahmanen, und ebenso stand es noch mit seinem Sohne Bindusâra. Sein Enkel und zweiter Nachfolger aber ist der berühmteste Patron des Buddhismus geworden. Dies war der König Aschôka, (gewöhnlich mit der Paliform seines Namens Asoka genannt), welcher etwa 270 – 233 v. Chr. regierte. Erst im Laufe seiner Regierung trat er dem Buddhismus bei, nur allmählich erwachte sein voller Eifer für die neue Religion und er blieb immer bloßer Laien-Anhänger, war aber in den letzten 27 Jahren seiner Herrschaft ein so idealer und hingegebener Beförderer des Buddhismus, wie dieser sonst wohl keinen gesehen hat. Er hieß eigentlich Piyadasi und mag den Namen Aschôka (der Sorgenfreie) vielleicht mit Beziehung auf das, was er im Buddhismus gefunden hatte, gewählt haben.

Aschôka hat eine große Anzahl von Inschriften auf Säulen und an Felswänden hinterlassen, die in neuerer Zeit entziffert sind und das sicherste Material für das Studium seiner Person und des Buddhismus seiner Zeit bieten. Wir haben so in den Tagen des Aschôka eine ziemlich hellbeleuchtete Strecke der ganzen Entwicklungslinie des Buddhismus vor uns.

Man spürt um diese Zeit in der jugendkräftigen Religion einen starken Expansionsdrang. König Aschôka behauptet in mehreren seiner Edikte, daß ihm die Ausbreitung der buddhistischen Lehre bis über die Grenzen seines Reiches hinaus gelungen wäre. Diese Bemerkung zielt auf den Verkehr, welchen er mit mehreren Herrschern des Westens, mit Antiochus II von Syrien (260—247), mit Ptolemaios Philadelphos von Ägypten (285—247), mit Antigonos Gonatas von Makedonien (278—242) u. a. unterhalten hat. Dieser Verkehr, wesentlich und zunächst politischer Natur, diente dem innig buddhistisch gesinntem Könige zugleich jedenfalls als Handhabe, um eine gewisse Werbung für seine Religion zu versuchen, die allerdings von keinem nennenswerten Erfolg gewesen sein kann. Immerhin ist dies Streben charakteristisch. Es zeigt, daß es den Buddhismus damals vorwärts

trieb in die unbekannten Weiten der Welt hinaus. Derselbe Geist gibt sich kund auf dem berühmten Konzile, welches unter seiner Regierung stattfand, dem dritten nach buddhistischer Zählung. Es wurde zu Patna im Jahre 252 v. Chr. abgehalten. Sein Hauptzweck war wiederum, Glauben und Leben gegen Irrtümer und Mißbräuche zu schützen. Zugleich aber faßte man hier den Beschluß, eine Reihe der hervorragendsten Vertreter des Glaubens als Missionare über die Grenzen von Aschôkas Reich hinauszusenden. Und zwar werden folgende Gebiete genannt: Kaschmir und Ghandara; der Westen des Pendschab; ein Distrikt des Dekhan (Quellgebiet des Godavari); Baktrien; das Gebiet des mittleren Himalaya; die Westküste von Hinter-Indien; Ceylon; sodann einige weniger sicher zu bestimmende Länder in demselben Umkreise. Ein energisches Herausdrängen aus dem Heimatgebiet macht sich damit geltend und richtet sich ganz naturgemäß gleichförmig nach den nördlichen, östlichen, westlichen und südlichen Grenzlanden von Vorder-Indien. Daß der Buddhismus erst jetzt, mehr als 200 Jahre nach dem Tode seines Stifters, seinen Fuß auf außerindischen Boden zu setzen beginnt, wird nicht auffällig erscheinen, wenn man sich die Riesenausdehnung jenes Landes gegenwärtig hält, in welchem sich auszuwachsen notwendig beträchtliche Zeit erforderte.

Über die innere Eigenart des Buddhismus dieser Zeit werden wir zunächst einmal gut unterrichtet durch die Person des Aschôka selbst, welcher dem, was ihm der Buddhismus bedeutet, in den Inschriften deutlich Ausdruck verleiht.

Nun muß man ja nicht vergessen, daß Aschôka ein Laienjünger war. Das, was den engsten Kreis der Nachfolger bewegen mußte, kann bei ihm nicht hervortreten. Um so interessanter ist es, zu sehen, wie auf einen begabten, charaktervollen und einflußreichen Laienvertreter der Buddhismus damals seine Wirkung übt. In allen Inschriften des Königs spricht sich aus, daß er seiner Religion eine Stärkung des sittlichen Arbeitens, des Pflichtbewußtseins, der Hingebung an die Gesamtheit entnimmt. Wie der Buddhismus in dem Laien-

jünger überhaupt seine weltabgekehrte Tendenz nicht geltend machen kann, sondern statt dessen die Vorbereitungsstufe der ernsten Erfüllung aller bestehenden sittlichen Forderungen hervorhebt, so äußert sich diese sittlich-soziale Erziehung auch bei Aschôka. Nur in der Ehrfurcht, die er den Mönchen, den Volljüngern, darbringt, sowie in der Tatsache, daß viele seiner sittlichen Leistungen (wahrscheinlich diejenigen, welche er selbst am höchsten wertete), sich auf Pflege und Förderung der Mönchsgemeinden erstreckten, deutet sich an, daß der rechte Weg doch eigentlich über den Bereich gewöhnlicher Menschen- und Herrscherpflichten hinauszuführen hat.

Die sittlichen Auffassungen Aschôkas sind teilweise geradezu ideal. So äußert er: „Alle Menschen sind wie meine Kinder. Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen.“ Oder: „Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beste.“ Was er einprägt, sich selbst und seinen Untertanen, sind vielfach Pflichten wahrer Sittlichkeit, denen niemand auch vom Standpunkt anderer Religion aus die Zustimmung versagen wird: Gehorsam und Ehrfurcht gegen Eltern, ältere Leute und Lehrer, aufrichtige Hingebung an die Freunde, Wohltätigkeit, Bemühungen um gemeinnützige Einrichtungen (Bäumepflanzen, Brunnengraben, Anlegung von Herbergen, Verteilung von Heilkräutern), Milde gegen Dienende und Arme, Schonung alles Lebendigen, auch des Tierlebens, Wahrhaftigkeit, Duldsamkeit und Gerechtigkeit, Zügelung der Sinnlichkeit, Dankbarkeit u. dergl. m. Man erhält von ihm den Eindruck eines besonderen sittlichen Feingefühls und einer bedeutenden sittlichen Energie. Er bringt dieses sein sittliches Leben selbst in enge Verbindung mit seiner Religion, die er immer wieder hoch preist. Dabei ist er kein Fanatiker, sieht die Gefahren abergläubischen oder bigotten Treibens klar genug und tritt vernünftig dagegen auf.

Man muß aber doch vorsichtig sein, von Aschôka aus ohne Weiteres Rückschlüsse auf die Masse der gewöhnlichen Buddhisten in jenen Tagen zu machen. Seine

sittliche Triebkraft wird der Buddhismus natürlich in einem gewissen Grade an allen Laien erwiesen haben. Daß aber daneben in dem Vulgär-Buddhismus jener Zeit bereits vielerlei Wucherung und Ballast vorhanden war, wodurch eine schiefe sittliche Richtung gegeben, ja der Sinn für die sittlichen Anforderungen überhaupt unterdrückt und erstickt wurde, das deuten auch Spuren gerade in den Inschriften des Aschôka an.

Aschôka erwähnt in einer seiner Inschriften, daß er einen Stûpa des Kanakamuni zum zweiten Male habe vergrößern lassen. Ein Stûpa (gleichbedeutend mit Dagoba, woraus später Pagoda geworden ist) bedeutet einen Gedächtnisbau, meistens zugleich ein Reliquiengrab. Die erwähnte Persönlichkeit des Konâgamana gilt als ein Buddha vergangener Zeiten, der als zweitletzter vor dem Buddha Gautama auf Erden erschienen wäre. Das ist eine unhistorische, dogmatische Spekulation. Zweierlei geht aus dem Passus von Aschôkas Inschrift unmittelbar hervor: erstlich daß man zu seiner Zeit dem Bau von Stûpas schon ergeben war, womit ohne Frage mancherlei fromme Bräuche, Wallfahrten, Opferungen, ebenso der Glaube an das Verdienstliche solcher Werke zusammen bestand; zweitens, daß die mythologische Spekulation sich im Buddhismus damals schon bis zu der Vorstellung einer ganzen Reihe von Buddhas entwickelt hatte, die jeder zu seiner besonderen Epoche nach einander erschienen seien und deren Reihe vorläufig in dem Erdenleben des Buddha Gautama ihren Abschluß gefunden habe. Man kann daraus einige allgemeinere Rückschlüsse machen.

Der Buddhismus wird in Indien schon bald nach seinem Entstehen stark mit jener Erdenschwere belastet worden sein, die sich mehr oder weniger immer der reinen religiösen Idee anhängt, sowie diese den Massen dienstbar werden will. Auf dem indischen Heimatboden mußte sich dies ganz besonders äußern. Die ebensowohl stark religiöse wie stark phantastische indische Bevölkerung wurde umschlungen gehalten von unzähligen Bräuchen des Glaubens oder Aberglaubens, welche garnicht zu durchbrechen, garnicht abzustreifen waren. Nun strebte

aber auch eben der Buddhismus seiner besonderen Eigenart entsprechend am allerwenigsten danach, dergleichen zu bekämpfen. Diese Religion hat von Anfang an weitere und engere Kreise der Anhänger gekannt. Sogar die Mönchsjünger teilten sich in Gruppen verschiedenen Ernstes und verschiedenen Strebens. Blickt man aber darüber hinaus auf die Laien-Anhänger — bei ihnen soll ja zunächst nur ein gewisses ethisches Verhalten und äußere Unterstützung des Mönchtums erzielt werden; sonstige religiöse Vorstellungen und Bräuche sind unerheblich. Mögen sie töricht, mögen sie nichtig sein, sie zu bekämpfen liegt garnicht in der Richtung der geläuterten Anhänger des Buddhismus. Wenn jene Laien nur durch sittliche Zucht und durch Begünstigung des Ordens das Ihre tun, werden ihnen in einem künftigen Leben nach dem Gesetz der Vergeltung bei der Neuverkörperung solche Daseinsbedingungen vergönnt sein, die sie der reinen Lehre zuführen. Dann wird alle abergläubische Vorstellung von selbst abfallen. Ähnliche Erwägungen sind es gewesen, welche überall den Buddhismus außerordentlich duldsam gegen fremde religiöse Kulte und Vorstellungen gemacht und ihm jene eigene Gabe der Assimilierung, jenes Proteusartige gegeben haben, das ihn überall, wo wir ihn im Lichte der Geschichte beobachten können, charakterisiert. Diese Eigenart ist freilich auch sein Verhängnis geworden, gleichsam die Achse seiner geschichtlichen Bewegung.

Daß es schon früh in Indien nicht anders war, sahen wir aus der Erwähnung des Stûpa in Aschôkas Inschrift. Der Stupa muß damals schon ein gewisses Alter gehabt haben, er ist von dem Könige nicht erst erbaut sondern nur zweimal vergrößert. Da nun diese Tatsache urkundlich feststeht, so gewinnt die Überlieferung, welche damals bereits viele Stûpen als bestehend bezeichnet und Aschôkas Namen mit noch anderen in Verbindung bringt, große Wahrscheinlichkeit. Auch ist klar, daß zu einer Zeit, wo man dem Buddha Konâgamana (und neben ihm gewiß andern Gestalten der religiösen Phantasie) Stûpen errichtete, diejenigen Plätze jedenfalls längst ihre Gedächtnisbauten hatten, die der Verehrung von

Natur viel näher lagen, Plätze, die mit besonderen Ereignissen aus dem Leben des Buddha Gautama verknüpft waren oder an denen Reliquien von ihm aufbewahrt wurden. Wahrscheinlich werden die ersten Stätten, die von Stûpen geschmückt wurden, jene vier bis auf den heutigen Tag besonders heilig gehaltenen Orte gewesen sein: Der Geburtsort Gautamas (der Hain Lumbinî), der Ort seiner großen Offenbarung (der Bôdhi-Baum), der Ort der ersten Predigt (Benares) und die Stätte, wo er in das völlige Nirvana einging (Kusinagara). Zu Aschôkas Zeit ist man aber über die Verehrung dieser Orte bereits weit hinausgegangen. Das Bedürfnis der großen Menge nach Stätten der Anbetung hatte seine Befriedigung in der Anlegung solch heiliger Plätze gesucht, und der Umstand, daß die Mönche ihre Rechnung dabei fanden, war jenem Bedürfnis entgegengekommen. Reliquien-Verehrung verband sich mit vielen dieser Stätten; diese ruft aber immer unmittelbar allerlei Aberglauben wach. Solche abergläubischen Auswüchse waren zu Aschôkas Zeit schon so stark, daß er trotz seiner Toleranz in einigen seiner Edikte Kritik an ihnen übt und sie einzudämmen sucht. — Vorstellungen, auf welche der Name des Konâgamana hindeutet, von Buddha-Gestalten vergangener Weltperioden, zeigen gleichfalls eine Entfernung von den Gedankengängen der ursprünglichen Religion an. Gautama hatte den Blick bewußt und entschieden abgelenkt von Spekulationen, die mit der Erlösungsfrage nicht unmittelbar in Verbindung standen; aber in der geistigen Atmosphäre Indiens schossen träumerische Phantasien, welche Weltgeschichte im großen Stil geben wollten, unwillkürlich hervor. Mit riesenhaften räumlichen und zeitlichen Ausdehnungen spielend, schuf man unermeßliche Welten und ließ unendlich lange Zeitperioden vorüber rollen, deren jeder man ihre bestimmte Zahl erdichteter Buddhas gab. Mit ihnen warf die historische Erscheinung des Fürstensohnes Gautama ihren Schatten in die Unermeßlichkeit hinaus. — Derartige Vorstellungen bestanden also schon zu Aschôkas Zeiten.

Mit König Aschôkas Tagen könnte man die Geschichte des außerindischen Buddhismus beginnen. Wir lassen diese aber zunächst noch beiseite, um die Entwicklung der Religion in ihrem Heimatlande weiter zu verfolgen.

Das große Reich des Aschôka zerfiel bald nach seinem Tode wieder. Nord-Indien bietet für mehrere Jahrhunderte nachher dasselbe Schauspiel wie vor Tschandraguptas Zeit, eine größere Anzahl rivalisierender Einzelreiche besteht nebeneinander mit wechselnder Macht. Während dieser Zeit bildet sich an den Westgrenzen von Indien als ein Zerfallprodukt des alten Alexander-Reiches der griechisch-baktrische Staat. Er wird auch für Indien wichtig. Die griechischen Heere dringen von Baktrien wieder nach Osten vor und erobern zeitweilig bedeutende Stücke nordwestindischen Bodens. Unter solchen Verhältnissen strömt griechisches und indisches Wesen sehr stark ineinander über. Den Höhepunkt der Macht und des Einflusses im griechisch-baktrischen Reiche repräsentiert der König Menander (indisch Milinda) um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Gegen die griechischen Staatengebilde nun, aber auch gegen die Kleinmächte des nordwestlichen Indiens drängt seit dem Ende des 2. Jahrhunderts von Norden und Nordwesten her immer stärker ein Strom mongolischer Eroberer an. Im Norden und Nordwesten des Himalaya bewegten damals unruhige Verschiebungen die Völkerschaften. Die sog. Sakhas (Skythen, chines. Sze) werden durch dieses Gedränge nach dem Westen von Nord-Indien hineingeschoben, zunächst mit kleineren, wie Vorposten ausgestellten Statthalterschaften, die bis an das Vindya-Gebirge reichten. Hinter den Sakhas rückten die Stämme der Jüe-tchi, gleichfalls Mongolen, heran. Nach Einzelkämpfen, die zu verfolgen unsere Mittel vorläufig versagen, gestaltete sich im Nordwesten von Indien ein mächtiges Reich dieser Fremdlinge, das auch der Griechenherrschaft in Baktrien ein Ende machte. Dies ist das sog. indo-skythische Reich.

Der hervorragendste Herrscher des indo-skythischen Reiches war Kanischka. Seine Regierung fällt in das

erste nachchristliche Jahrhundert. Der Umfang seines Landes war sehr bedeutend, es umspannte hauptsächlich das Stromgebiet des Indus und des oberen Ganges (bis Agra), dehnte sich aber außerdem im Norden bis nach Jarkand, im Westen bis nach Kabul aus. Kanischka war, wie einst Aschôka, ein Beförderer des Buddhismus. In seiner Zeit aber beginnt ein neuer Typus dieser Religion sich herauszubilden, tritt in einen gewissen Gegensatz zu dem älteren Typus und legt den Grund zu einer großen Zweiteilung der Anhänger Buddhas, welche die ganze Geschichte des Buddhismus späterhin beherrscht hat. Auf diese Umgestaltung müssen wir hier etwas näher eingehen.

Es ist schon früher hervorgehoben, daß die Grenzen zwischen dem Buddhismus und den sonstigen philosophisch-religiösen Strömungen in Indien von Anfang an fließende gewesen waren. Ebenso bemerkten wir vor kurzem, daß der Buddhist sich auch nicht gerade vorsichtig von den in den breiten Massen herrschenden abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen schied, daß er im Gegenteil eine große Neigung bezeugte, sich dem Volksglauben anzubequemen und fremde Ideen in die seinen hinein zu verweben. Dieser Mangel an scharfer Abgrenzung seines geistigen Gebietes wurde besonders folgenschwer, seit der Buddhismus nach Aschôkas Tagen immer mehr über Indien hinausdrang und andererseits fremdes Blut und fremde Anschauungen mit den vorhin angedeuteten geschichtlichen Verschiebungen nach Indien hineindrangen. Die Grenzgebiete Indiens nach dem Himalaya, nach Turan, nach Iran zu, in welchen Buddhas Jünger sich immer mehr festsetzten, hatten ihre eigenartige, stark ausgeprägte religiöse Physiognomie, einen derben Kult und Aberglauben, der berücksichtigt sein wollte. Reich und stark fluteten auch allerlei griechische, persische und sonst vorderasiatische Motive von Westen her nach Indien herein. Das indo-skythische Reich verkörperte gleichsam diesen Synkretismus.

Bei solcher Sachlage wurde der originale Gedankengang der buddhistischen Lehre mit fremdartigem Stoff durchsättigt und wesentlich umgestaltet. Es kamen Ideen

in ihm herauf, welche dem Religionsstifter ganz fern gelegen hatten. Diese neuen Ideen wurden nicht nur in der unwissenden Menge geduldet, sondern sie bemächtigten sich jetzt auch der engeren Gemeinde des Mönchtums, wurden von spekulativen Köpfen zu einem Lehrsystem verwoben, das man als echt buddhistisch ausgab, während freilich andere die gefährliche Neuerung erkannten und sich energisch von ihr abwandten.

Die wichtigsten dieser neuen Ideen, die jetzt im Buddhismus Heimatsrecht gewannen, waren folgende.

1. Die Idee einer ewigen Gottheit macht sich geltend. Der Begriff der Götter, den der Buddha unter seinen Zeitgenossen vorfand, war von ihm nicht angefochten. Das Göttliche war ihm aber nur eine Daseinsform unter vielen, eine glückliche Art von Existenz, eine der Belohnungen für verdienstvolles Leben. Indes auch die Götter sind der Vergänglichkeit unterworfen, mögen ihre Jahre noch so reichlich bemessen sein. Auch sie können nach dem Gesetze der Vergeltung wieder hinabstürzen in niedrigere Existenzen bis zu den tiefsten. Weit stehen die Götter an Würde dem Buddha nach, sie haben eben das höchste Ziel, Nirvâna, noch nicht erreicht, treiben noch im Strudel der Wiedergeburten dahin. Man sieht leicht, daß dies nicht der vollkommene Begriff der Gottheit ist, die eben das Höchste, das absolut Überirdische, das Ewige bezeichnen will. Mit jener Auffassung von den „Göttern" konnte der Buddhismus dem Aberglauben des Volkes vollen Spielraum geben, ohne daß seine Ideen damit angetastet wurden. Jetzt aber, in der Zeit, von welcher wir reden, bahnt sich ein anderer Begriff eines göttlichen Wesens an, der entschieden außerhalb des ursprünglichen buddhistischen Gedankensystems steht. Es wird von Einem höchsten und ewigen Gotte gesprochen, der alles durchwaltenden letzten Instanz jeglichen Lebens. Der historische Buddha Gautama wird nunmehr zu einer zeitlichen Ausstrahlung jenes ewigen Wesens. Dieses selbst stellt man sich mit Wiederaufnahme altbrahmanischer (vielleicht auch fremdländischer, etwa persischer) Ideen als die Weltseele vor. Die hervorstechenden Attribute, welche man der Gottheit zu-

schreibt, sind die der Schrankenlosigkeit (Absolutheit, besonders aber als zeitliche Unbegrenztheit gefaßt) und des Lichtes.

2. Eine ganz besondere Rolle beginnen jetzt die sog. Bôdhisattvas zu spielen. Mit dem Namen Bôdhisattva bezeichnete man im Buddhismus von Anfang an denjenigen, welcher auf der Stufenleiter der Entwicklung durch immer höheres Verdienst dahin gelangt ist, daß ihm in seiner nächsten Verkörperung als Mensch die Laufbahn eines Buddha sich auftun würde. Gautama z. B., als er nach der Legende aus dem Himmel hernieder kam, um in seiner Mutter Maya Fleisch zu werden, war ein Bôdhisattva. Wenn der Bôdhisattva die Aufgabe eines Buddha übernimmt, so ist sein Ende das Nirvâna. Mit ihm hört natürlich alle Lebenswirksamkeit auf. Von dem ins Nirväna Eingegangenen kann die gläubige Bitte nichts mehr erwarten. Offenbar aber aus dem Bedürfnis heraus, Persönlichkeiten zu haben, denen der Mensch in Not und Drang sich aussprechen könne, erwächst nun folgende Theorie. Viele jener hohen Wesen, die den letzten Lebensweg antreten könnten, sind beseelt von einem starken Drange, anderen Geschöpfen zunächst noch behilflich zu sein, sie auf den rechten Weg der Erkenntnis zu führen u. dergl., und dieser Drang bestimmt sie, vorläufig freiwillig auf die ihnen zustehende Buddhaschaft zu verzichten, vielmehr eine unendliche Zahl von Jahren hindurch im Zustande eines Bôdhisattva den Aufgaben der Hilfe und Förderung niederer Wesen zu leben. Der Bôdhisattva existiert dabei in einem der vielen Himmel, besitzt göttliche Kräfte, ist erfüllt von gütiger Gesinnung gegen die leidende Welt unter ihm und bereit, denen, die ihn anrufen, zu helfen. Derartige Bôdhisattvas schafft der jetzt sich umgestaltende Buddhismus in immer größerer Zahl, wobei er häufig populäre Götter des Landes, in welchem er Eingang sucht, durch solche Umwandlung konserviert.

3. Sowohl das Ideal als auch die sittliche Stimmung im Mönchtum wird dadurch verändert. Das Ideal des alten Mönchtums war der sog. Arhant gewesen, d. h. der Heilige: ein Mensch, der in voll-

kommenster Befolgung der Lehre des Buddha den Ausgang des Nirvâna gewann. Jetzt schiebt sich als Ideal in den Vordergrund die Erreichung der Bôdhisattva-Würde. Die erbarmungsvolle, hilfreiche Natur des Bôdhisattva trägt dazu bei, daß in der sittlichen Stimmung Mitleid gegen alle Wesen, weltumfassende Liebe stärker anklingt als in dem älteren Buddhismus, dessen Sittlichkeit doch mehr an der Gewinnung des persönlichen Heils orientiert war.

4. Im Laien-Kultus wird jetzt natürlich die Anrufung der Bôdhisattvas der Mittelpunkt. Neben der Betonung verdienstlicher Werke legt sich für die Laien jetzt auch ein bemerkenswerter Nachdruck auf den Glauben, das Vertrauen. Wer sich in innigem Glauben, in vertrauender Anrufung einem Bôdhisattva naht, der darf gewiß sein, daß dieser sich seiner erbarmen wird.

5. Die Umbiegung zum gewöhnlichen Götter- oder Gottes-Glauben hin, welche die altbuddhistische Lehre so erfährt, wird noch stärker dadurch, daß sich an Stelle des Nirvâna die Vorstellung eines seligen Zustandes, eines Paradieses schiebt. Ein solches, ausgemalt mit allen erdenklichen Freuden, ist der Lohn der tugendhaft Wandelnden, und wer dies selige Leben erlangt, der ist den Unsicherheiten der Wiederverkörperung entnommen. Dem Paradiese treten andrerseits die Höllen gegenüber. Eine gröbere Auffassung von Lohn und Strafe in seligen oder unseligen Zuständen verdrängt somit die alte philosophische Fassung von dem Sein an sich als einem Leiden und von der letzten Erlösung durch Aufhebung alles empirischen Seins.

6. Sogar das alte Grundgesetz des mönchischen Lebens, die früher aufgezählten zehn Verpflichtungen, wird jetzt unter dem Einflusse der Tatsache, daß in gewissen Einzelheiten das Mönchsleben eben ein anderes geworden war, umgestaltet. Man stellt jetzt folgende zehn Forderungen auf: Nicht zu töten; nicht zu stehlen; keine Unkeuschheit zu begehen; nicht zu lügen; keine zweideutige Sprache zu führen; niemanden zu schmähen; nicht zu schmeicheln; nicht habgierig zu sein; keinen Zorn zu hegen; keinen Ketzereien anzuhängen.

drei Sünden des Leibes, vier Sünden der Zunge, drei Sünden des Geistes, so gliederte sich dies Zehngebot.

Dies sind die wichtigsten Punkte der Umgestaltung des buddhistischen Systems, welche sich im Zeitalter des Kanischka geltend machte. Sehr bemerkenswert ist nun auch, daß diese neue Phase eine andere Sprache zur Trägerin ihrer Ideen nimmt. An die Stelle des Pâli tritt das Sanscrit. Denn damals gerade wurde eine künstliche Erneuerung dieser alten gelehrten und heiligen Sprache angestrebt, wohl in Verbindung mit einer stärker werdenden Schriftstellerei, welche nun auch im Buddhismus allmählich an die Stelle der mündlichen Überlieferung der heiligen Urkunden zu treten beginnt.

Der König Kanischka hat wiederum ein Konzil abhalten lassen und zwar zu Dschâlandhara in Kaschmir. Auf diesem Konzil scheint die eben charakterisierte neue Richtung des Buddhismus sich ausgeprägt zu haben. Es sanktionierte drei Kommentarwerke zu den alten heiligen Texten. Diese Kommentare wurden in Sanscrit abgefaßt und wir dürfen mit Sicherheit annehmen[1]), daß sie der neuen Auffassung Ausdruck gegeben haben. Darin wird der Grund liegen, weswegen der südliche Buddhismus dieses Konzil nicht anerkannt hat.

Die Spaltung, welche durch das Auftreten dieser neuen Richtung in den Buddhismus eindrang, wird durch die Namen Mahâyâna und Hinayâna bezeichnet. Diese Namen bedeuten: Das große Fahrzeug und das kleine Fahrzeug. Das Bild eines Fahrzeuges war im Buddhismus häufig für die Lehre, die den Jünger durch die Welt dahin bis zum Ziel des Nirvâna trug. Der erweiterte und umgestaltete Buddhismus, wie er zunächst in Kaschmir sein Zentrum fand, nannte sich Mahâyâna und bezeichnete die ältere Richtung als Hinayâna. In Indien haben beide Richtungen lange Zeit neben einander bestanden, natürlich nicht ohne Reibung, welche bisweilen zu scharfer Anklage und Bekämpfung wurde, manchmal

[1]) Die betr. Schriften sind bisher noch nicht herausgegeben. Doch werden sie in späterer Zeit (z. B. von den chines. Pilgern) als Hauptwerke der Mahâyâna-Richtung erwähnt.

indes auch so gering war, daß in einem großen Kloster Mönche von beiderlei Observanz bei einander lebten. Die spätere historische Entwickelung hat die Richtungen so geschieden, daß der ältere und ursprünglichere Buddhismus des Hinayâna in den südlichen Ländern, Ceylon und Hinter-Indien, der herrschende geworden ist, während der Mahâyâna-Buddhismus die nördlichen Länder, Tibet und die Mongolei, China, Korea, Japan für sich gewonnen hat.

Die ganze Auffassung des Mahâyâna-Buddhismus kommt in der Zeit des Kanischka zu Worte durch eine Persönlichkeit, welche als der bedeutendste Vertreter der Richtung in dieser Periode gelten muß, nämlich durch Aschwagôscha. Von ihm existiert eine wichtige Schrift[1]), die uns in chinesischer Übersetzung erhalten ist, betitelt: Abhandlung über die Weckung des Glaubens. Diese Schrift gibt eine systematische Darlegung der buddhistischen Gedanken nach Auffassung der Mahâyâna-Richtung. Ein späterer berühmter Meister dieser Schule war Nâgârdschuna (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.)

Trotz des großen Bruches, der von jetzt an durch die Religion hindurchgeht, sind doch die ersten Jahrhunderte nach Christo Zeiten, in denen der Buddhismus in Indien noch immer erstarkt und blüht. Den Brahmanismus scheint er damals in der Volksgunst sehr verdrängt zu haben. Die vielen inschriftlichen Berichte von Geschenken, Opfern u. dergl., die Könige, Vornehme, Begüterte oder irgendwelche Fromme gestiftet haben, erwähnen von 300 v. Chr. bis 100 n. Chr. keinen Brahmanen, keinen brahmanischen Tempel, keinen brahmanischen Cultus als Anlaß. Auch im 2. und 3. Jahrhundert nach Christo ist die Erwähnung von Brahmanen noch selten. Offenbar ist der Buddhismus bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. die überlegene, in den Massen des Volkes durchaus herrschende Religion Indiens. Die höchst

---

[1]) Er hat außerdem ein bemerkenswertes Leben des Buddha geschrieben, dessen legendenhafte Art zeigt, wie fern man damals schon der historischen Auffassung des Religionsstifters stand.

bemerkenswerte Schilderung, welche uns der Chinese Fa-hsien nach seiner eigenen Anschauung, da er als Pilger Indien durchzog, um das Jahr 400 n. Chr. von dem indischen Buddhismus entworfen hat, zeigt ihn in Kraft und Glanz.

Klöster in großer Zahl bedecken das Land. Besonders drängen sie sich in der Nähe der Stätten, die geschichtliche oder legendarische Überlieferung in eine Verbindung mit der Person des Buddha Gautama brachte. So lagen in der Nähe des aus Gautamas Leben bekannten Dschêtavana-Parkes 98 Klöster. Viele der Klöster müssen sehr große Anlagen gewesen sein, da sie 600, 700, 1000 und mehr Mönche umfaßten. Neben den Klöstern erhoben sich überall Stûpas, zum Teil riesenhafte Bauwerke, an denen die Kunst der Religion glänzende Dienste erwies. Klöster und Stûpas umrankt ein dichtes Gewebe von Aberglauben, der durchaus nicht auf die Laien beschränkt ist, sondern von Mönchen sowohl des Hinayâna als auch des Mahâyâna geteilt wird. Reliquien, wie ein Zahn des Buddha, seine Bettelschale, sein Wanderstab, ein Schädelknochen von ihm u. dergl. m. werden angeblich hier und da aufbewahrt und erfahren große Verehrung. Der allgemeine Glaube umkleidet sie mit Wunderkräften. So können tausend Menschen den Stab des Buddha nicht aufheben. Fünf Elephanten haben seine Bettelschale nicht von der Stelle ziehen können. Auch die Überlieferung von dem Leben des Buddha ist voll von abergläubischen Zügen. Man zeigt Stellen im Felsen, die ein Abdruck von dem Fuße des Buddha sein sollen. Ebenso kursiert aus den früheren Lebensläufen des Buddha reiches legendarisches Material. In den Klöstern werden nicht nur seine Bildnisse, sondern auch die vieler anderen heiligen Personen verehrt, so die drei ihm in der jetzigen Weltperiode angeblich vorhergegangenen Buddhas, ferner der nach ihm einst zu erwartende Buddha, außerdem die berühmtesten seiner Schüler u. a. Allerlei Bestandteile älterer indischer Mythologie sind mit dem Buddhismus verschmolzen. Die Dêvas werden als untergeordnete heilige Gestalten verehrt. Aus dem uralten Schlangenkult sind die Nâgas

(d. h. Schlangengeister) herübergenommen und dem Buddha dienstbar gemacht. Ein solcher Schlangengott gilt z. B. als Patron eines Klosters und hat einen besonderen Raum der Verehrung in ihm.

Die Mönche finden ihre Beschäftigung vor allem in dem Rezitieren heiliger Texte, in Meditation und in asketischen Handlungen verdienstlicher Art. Sie gelten vielfach als im Besitze von allerlei übernatürlichen Kräften. So können sie das Wetter beeinflussen, und werden darum angegangen. Zu Festzeiten stellt man unter großem Pomp Prozessionen an. Den Laien liegt natürlich die Sorge ob, den Lebensunterhalt der Mönche zu bestreiten. Vornehme und Fürsten machen gelegentlich große Geschenke, wobei auch in den Formalien die Ehrerbietung des Laien gegen den Mönch deutlich zur Schau getragen wird. Der gewöhnliche Mann schenkt den Klosterinsassen außer der täglichen Nahrung auch Kleidungsstoffe nebst kleineren Gegenständen des Bedarfs. Die Laien erwarten für die Unterstützung der Klöster ihrerseits Segen in Haus und Familie, Erfolg bei ihren Unternehmungen, sowie den Lohn eines glücklichen Jenseits. Der Ausdruck der Laienverehrung vor den Bildnissen der Tempel ist das Darbringen von Blumen und Früchten, das Brennen von Lampen und Lichtern und das Anzünden von Weihrauch. Derartige Opferspenden werden gewöhnlich in der Nähe der Tempel für die Besucher feilgehalten. —

Überblickt man diese und andere Züge, wie sie in der Reisebeschreibung des Fa-hsien vorliegen, so ist klar, daß der indische Buddhismus, lebendig wie er damals war, sich doch auch ganz und gar zu einer Vulgär-Religion umgewandelt hatte unter Amalgamierung unzähliger Stoffe, welche ihm ursprünglich fremd waren. Das abergläubische Element ist außerordentlich stark geworden.

In dieser Entwicklung geht es nun aber noch bedeutend weiter.

Mit der Vorstellung eines göttlichen Weltgeistes drang auch der Begriff einer menschlichen Seele, den Gautama ja so energisch zurückgewiesen hatte, um diese

Zeit als unwillkürliche populäre Voraussetzung vieler abergläubischer Praktiken in den Mahâyâna-Buddhismus ein. Sie bot die notwendige Voraussetzung für eine neue Phase der Lehrentwicklung, die sogen. Joga-Lehre. Das Wort Joga bezeichnet eine ekstatische Vereinigung der Einzelseele mit der Weltseele. Durch eine bestimmte Praxis, bei welcher Selbsthypnotisierung eine große Rolle spielte, sollte die Seele des Individuums in Gemeinschaft mit derSeele des Alls gebracht und damit besonderer magischer Kräfte teilhaftig werden, sodaß man den Körper beliebig leichter oder schwerer, größer oder kleiner machen, durch die Lüfte fliegen, jede Gestalt annehmen könne u. dergl. m., bis schließlich ein Zustand völliger Einheit mit dem Höchsten eintrete. An der im Buddhismus von früh auf geübten Meditation hatte diese Lehre einen guten Anknüpfungspunkt. Alles Gewicht fällt aber bei der Joga-Lehre auf die wunderwirkenden Kräfte. Ein Hülfsmittel zu ihrer Aneignung waren gewisse mystische Formeln (Dhâranîs) und kurze Gebete (Mantras), die in bestimmten Stellungen (mit besonderer Rücksicht auf die Finger- und Handhaltung) sowie unter Begleitung von Musik rezitiert wurden. Von dem Gebrauche der Mantras her nennt man diese ganze Entwicklung des Buddhismus auch Mantrismus.

In welch seichten und grenzenlosen Aberglauben der Buddhismus hiermit ausmündete, das zeigt uns noch heute seine Gestalt in Tibet, der Lamaismus, dem insbesondere diese Lehren und Anschauungen von Indien her vermacht worden sind, wie wir weiter unten sehen werden. Von der Höhe einer philosophischen Religion war man auf das Niveau blinder Leichtgläubigkeit und grober Betrügereien hinabgeglitten. Den äußersten Tiefpunkt erreichte dies Sinken in der Ausbildung von Vorstellungen, die der Joga-Lehre folgten und die man mit Tantrismus bezeichnet (von Tantra, d. h. Beschwörungsformel.)

Im Tantrismus nahm der Glaube des Buddha eine stark sexuell-religiöse Strömung in sich auf. Man bildete Gottheitspaare, indem man den männlichen Gottheiten je eine weibliche Ergänzung zur Seite stellte,

die Schakti. Diese „weiblichen Energien“ wurden häufig in Vereinigung mit der männlichen Gottheit dargestellt, wobei hinter dem sexuellen Anschein natürlich leicht eine tiefere Idee behauptet werden konnte, während tatsächlich gewiß stark sinnliche Neigungen sich in dieser Symbolsprache Bahn gebrochen haben.

Die Entartung, welcher der Buddhismus durch solche Einflüsse verfiel, können wir nicht Schritt für Schritt verfolgen. Aber das Licht, welches um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch die Reisebeschreibung des chinesischen Pilgers Jüen-tschuang auf die Zustände des Buddhismus in Vorder-Indien fällt, zeigt diese Entartung in vollem Gange. Sie bringt zu gleicher Zeit deutliche Symptome dafür, daß die Lebenskraft des Buddhismus auf vorderindischem Boden damals nachließ. Und es ist wohl kein Zweifel, daß Entartung und Absterben in ursächlichem Zusammenhange miteinander gestanden haben. Der Buddhismus wird im Wuste von Aberglauben, Phantastik und Sinnlichkeit allmählich erstickt.

Reliquiendienst, üppig wuchernde Legenden, die abgeschmacktesten Wundererzählungen, Glaube an die Kraft magischer Formeln, Künste des Exorzismus, Überreste altindischen Naturkults, das sind Züge, die uns aus der Schilderung des Jüen-tschuang im indischen Buddhismns des 7. Jahrhunderts entgegentreten, oft in den krassesten Äußerungen. Daneben steht manche Beobachtung über den Rückgang der Religion, Hinweise darauf, wie ehemals berühmte buddhistische Klöster und Stûpen in Trümmern liegen und der Mönche wenig sind. Bemerkenswert sind einige von ihm erwähnte Legenden. Eine derselben berichtete von einem Gewande, das ein verehrter Mönch der gläubigen Gemeinde einst als Reliquie zurückgelassen habe mit der Ankündigung, dies Gewand werde so lange dauern, bis der Buddhismus verfalle. In jenen Tagen aber, bemerkt Jüen-tschuang, traten deutliche Spuren des Vergehens an dem Kleide hervor, und die Gläubigen erkannten daraus die Wahrheit des weissagenden Wortes. Eine andere Sage erzählte von einem Stûpa, der Buddha habe vorher

verkündigt, wenn derselbe siebenmal niedergebrannt und siebenmal neu aufgebaut sei, dann habe die buddhistische Lehre ihr Ende erreicht. Jüen-tschuang stellt aber fest, daß der Stûpa zu seiner Zeit bereits zum vierten Mal niedergebrannt sei. Man war also über die Höhe der Periode des Buddhismus hinüber. Derartige Legenden zeigen deutlich, daß die Anhänger der Religion selbst das Bewußtsein hatten, in einer Zeit des Verfalls zu leben.

Auch äußere Angriffe werden den Buddhismus in diesen Jahrhunderten geschädigt haben. Die mächtige Strömung des Brahmanismus gelangte, nachdem sie lange hinter dem Buddhismus hatte zurückstehen müssen, allmählich wieder zu großem Einfluß. Die feindselige Stimmung der Brahmanen gegen ihre Rivalen kann ebensowenig bezweifelt werden, wie daß sich ihnen mancherlei Handhaben zum Angriff boten. Die Überlieferung, welche sagt, daß im 8. Jahrhundert von den Brahmanen eine heftige Verfolgung des Buddhismus ausgegangen sei, wird darum nicht ohne historische Wahrheit sein. Immerhin kann aber weder dieser Verfolgung noch sonstigen äußeren Anläßen das Aussterben des Buddhismus in Vorder-Indien wesentlich zugeschrieben werden. Vielmehr haben wir die bemerkenswerte Tatsache zu konstatieren, daß der Buddhismus in seinem eigenen Heimatlande an innerer Entartung zugrunde gegangen ist. Sein langsames Vergehen fällt in die Zeit vom 8.—11. Jahrhundert n. Chr. Als der Islam tiefer nach Vorder-Indien hineindrang (im 11. und 12. Jahrh.), wurde dann vollends das, was von der zerfallenen Religion noch zu bemerken war, durch den Fanatismus der bilderstürmenden Muslims hinweggefegt. Seit jener Zeit existiert die Religion des Buddha Gautama in Vorder-Indien nicht mehr. Nur die Ruinenstätten des alten Buddhismus bewahren den Ländern am Ganges und Indus auch heutzutage noch das Interesse aller derer, welche sich näher um diese merkwürdige Religion bekümmern.

2. Die Ausbreitung des Buddhismus über Vorder-Indien hinaus.

Mit dem oben erwähnten Konzil unter Aschôka hebt die Periode der weiteren Ausbreitung des Buddhismus an. Es war ein durch Jahrhunderte sich fortsetzender höchst erfolgreicher Eroberungszug der gelbgewandigen Mönche, der ihnen allmählich das ganze mittlere und östliche Asien unterwarf. Ceylon, dann die hinderindische Halbinsel, also Birma, Siam, Cambodja, Annam, ferner die Völkerschaften des Himalaya, Zentral-Asien bis nach dem Tien-schan hinauf, Tibet, China und die Mongolei, Korea, Japan, das sind die Gebiete, welche im Laufe des Jahrtausends nach Aschôkas Konzil der buddhistischen Mission in den Schoß gefallen sind. In den meisten dieser Gebiete ist der Erfolg der buddhistischen Mission zugleich der Tatsache zu verdanken, daß Gautamas Jünger auf primitive, fast kulturlose Völkerschaften stießen, denen sie mit der neuen Religion zugleich einen starken Kulturstrom zuführten, sodaß die Annahme des Buddhismus auch den Eintritt in geschichtliche Entwicklung bedeutet. Wo das nicht der Fall war, wo man, wie vor allem in China, ein festes Kulturgebilde fertig vorfand, war der Sieg des Buddhismus weder so schnell noch so vollständig.

Wir geben im folgenden der Missionsgeschichte des Buddhismus in den wichtigsten Ländern nach, wobei natürlich nur Umrisse gegeben werden können.

a. Ceylon.

Diese Insel, in geschichtloser Zeit bevölkert von den primitiven Stämmen der Wedda, deren Reste noch heute als ein seltsamer Beleg alten Menschentums existieren, wurde im sechsten Jahrhundert v. Chr., also etwa zu Gautamas Lebenszeit, in Beschlag genommen durch Scharen von Einwanderern, die vom vorderindischen Festlande kamen und deren Führer sich zum Herrscher der Insel aufwarf. Indische Zivilisation berührte damit diesen Boden. Es entwickelte sich ein Königtum und Städtewesen. Doch kann der Erfolg in dieser Richtung noch nicht sehr groß gewesen sein, da keinerlei Bauwerk oder Anlage aufgefunden ist aus der Zeit vor dem Auftreten des Buddhismus. Zu Aschôkas Zeit war der Herrscher von Ceylon Tissa, der etwa 251 v. Chr. zur Regierung gekommen ist. Zwischen ihm und Aschôka soll Freundschaft bestanden haben, indem Tissa, ohne den König von Magadha je gesehen zu haben, durch die Berichte über seine Person und Taten, eine lebhafte Zuneigung zu ihm gefaßt habe. Gleich nach seinem Regierungsantritt sandte Tissa deshalb eine Gesandtschaft an Aschôka, die mit einer Gegengesandtschaft beantwortet wurde. Diese letztere soll dem Tissa bereits das buddhistische Glaubensbekenntnis des Aschôka mitzuteilen den Auftrag gehabt haben. Jedenfalls ist unter Tissa der Buddhismus vom Reiche Aschôkas her in Ceylon eingezogen. Man wird nicht zweifeln dürfen an der Angabe der alten ceylonesischen Chronik, der wir alle diese Mitteilungen verdanken, daß Aschôkas eigener Sohn Mahêndra, welcher selbst in den Mönchsorden eingetreten war, der Bringer der neuen Lehre gewesen ist. Wenn schwache Ansätze des Buddhismus schon vorher auf der Insel vorhanden waren, hervorgerufen durch den mit Nordindien bestehenden Verkehr, so traten sie doch völlig zurück hinter dem glänzenden Eindringen der neuen Religion, das Mahêndra einleitete. Ein hervorragender Mönchslehrer soll ihn in seiner Heimat sorgfältig auf die wichtige Missionsarbeit vorbereitet haben. Mahêndra kam mit einer Anzahl von Begleitern ungefähr im Jahre 250 v. Chr. nach Ceylon. Die Chronik von Ceylon schildert,

wie er den König Tissa unweit der Hauptstadt Anuradhapura auf einem Jagdzuge getroffen und ihm sogleich die erhabene Lehre vorgetragen habe, worauf er mit Ehren in die Stadt geführt sei, um König und Hof weiter zu unterweisen. Die Stätte, wo Mahêndra hernach jahrelang lebte, ist durch die Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten, ein malerischer Fleck, mächtige Felsblöcke auf dem Gipfel eines Hügels bei Mihintale, östlich von der Ruinenstätte Anuradhapura, deren wichtige Baureste in neuerer Zeit wieder ausgegraben sind. Einige Zeit nach Mahêndra kam auch seine Schwester, Samghamitrâ, die gleichfalls dem Orden als Nonne angehörte, vom Hofe ihres Vaters herüber nach Ceylon, um dort ein Nonnenwesen zu begründen. Sie brachte als Geschenk Aschôkas an Tissa einen Zweig jenes berühmten hochverehrten Baumes mit, unter dem der Buddha gesessen hatte, als ihm die Offenbarung seiner neuen Lehre zu teil wurde, und den man daher den Bôdhi-Baum nannte. Der Zweig wurde in Ceylon eingepflanzt und wuchs auf zu einem Baume, welcher den alten Bôdhibaum überdauert hat und noch heute unter den Ruinen von Anuradhapura grünt, ein Symbol der Tatsache, wie der Buddhismus außerhalb seines Ursprungslandes stärker und dauerhafter gewesen ist als in Nord-Indien selbst.

Der Buddhismus blühte in Ceylon schnell auf. Der Fürst und sein Hof waren die Führer, das gewöhnliche Volk wurde nachgezogen. Eine lebhafte religiöse Kultur und Kunst entwickelte sich an den Aufgaben, welche die Mönchsgemeinde mit ihren Klöstern, Dagoben, heiligen Bildern und Kultuseinrichtungen von selbst stellte. Schon König Tissa schenkte der Mönchsgemeinde einen großen Gartenbezirk zu ihrem Aufenthalt, sorgte für Anlage von Klostergebäuden und Andachtsräumen; er erbaute auch schon einen jener gewaltigen, noch heute erhaltenen Dagoben, nämlich den Thuparama-Dagoba, unter dem ein Schulterknochen des Buddha als Reliquie aufbewahrt sein sollte. Anuradhapura, die Hauptstadt, wurde für Jahrhunderte ein äußerst glänzender Mittelpunkt buddhistischen Lebens. Die Dagoben, welche sich im Laufe der Zeit dort erhoben, reihen sich den riesigsten Monumenten

der Erde an und geben noch heute nebst vielerlei Tempeln, Hallen, Bädern, Palästen, Bewässerungsanlagen, erstaunliche Belege für die Leistungen der Kunst im Dienste dieser Religion. Als eine der wertvollsten Reliquien wurde im Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. ein Zahn des Buddha von Indien nach Ceylon gebracht und für ihn in Anuradhapura ein vornehmer Aufbewahrungsort erbaut. Der heilige Zahn wanderte später nach der im 8. Jahrh. erwählten Hauptstadt Pollunarua und endlich nach Kandy, wo sein falscher Ersatz (seit der ursprüngliche Zahn vernichtet ist) bis auf den heutigen Tag verehrt wird.

Im Großen und Ganzen ist der Buddhismus von Ceylon sich seit seinen Anfangstagen gleich geblieben, und seine Geschichte ist mehr die Geschichte äußerer Wechselfälle, wie er sie viele erlebt hat, da sein Schicksal mit dem der ceylonesischen Herrscher und ihres Reiches eng verknüpft war. Beständige Einfälle eroberungssüchtiger Scharen des indischen Festlandes, besonders der Südostküste, wirkten verhängnisvoll und stürzten immer aufs neue die Pracht und Macht Ceylons in Trümmer. Sinken der politischen Macht seiner fürstlichen Patrone aber bedeutete jedesmal auch ein Sinken des Buddhismus, während ein kräftiger und erfolgreicher Herrscher auch die Religion wieder mit neuem Glanz umgab. So fand nach starkem Niedergang ein kräftiger Aufschwung des Buddhismus statt unter dem machtvollen Herrscher Parakrama-Bahu im 12. Jahrh. Seit aber im 16. Jahrh. die Portugiesen ihre Hand schwer auf das Land legten, um dann später in ihrem Ausnutzungssystem von den Holländern abgelöst zu werden, aus deren Händen Ceylon 1796 in englischen Besitz überging, hat der Buddhismus von seinem äußeren Glanz mehr und mehr eingebüßt. Eine bedeutende Macht des geistigen Lebens der Insel ist er in seinen natürlichen Grenzen geblieben.

b. Hinter-Indien.

Es handelt sich hier um die Länder Birma, Siam und Cambodja. Außer Betracht bleiben Annam und Cochinchina. Diese letzteren gehören auch mit ihrem Buddhismus überwiegend in die chinesische Einflußsphäre hinein. Über die Ausbreitung der buddhistischen Religion in den ersterwähnten drei Ländern ist nach dem Stande unserer heutigen Kenntnisse noch nicht viel Sicheres zu sagen. Die legendenreichen und märchenhaften Aufzeichnungen, welche diese Völker selbst über ihre Geschichte besitzen, nützen uns für die ältere Zeit sehr wenig. Das Studium von Bauwerken und Inschriften wird die Hauptsache tun müssen; wir sind damit aber noch nicht weit.

Was Birma betrifft, so stoßen uns zunächst über die Einführung des Buddhismus zwei Angaben auf. Erstlich haben wir den Bericht, daß nach jenem Konzil unter Aschôka zwei Männer als Missionare hierher geschickt seien. An dem Tatsächlichen dieser Angabe ist wohl ebensowenig zu zweifeln wie an der Beziehung des erwähnten Landesnamens (Suvarna-bhûmi, Goldland) auf Birma, d. h. auf seine nordwestliche Küstengegend, die Landstriche Arakan und Pegu. Andererseits aber nennt die birmesische Tradition als den Bringer des Buddhismus den berühmten Buddhaghoscha. Dieser Mann, geboren im 5. Jahrh. n. Chr. in Nord-Indien, im alten Magadha, wurde aus einem Brahmanen zum energischen Anhänger des Buddhismus bekehrt und verdankt sein großes Ansehen ganz besonders den vorzüglichen Kommentaren, die er zu heiligen Schriften verfaßte, sowie seiner Übersetzung der in Ceylon vorhandenen singhalesischen Kommentare in das Pâli. Er lebte längere Zeit auf Ceylon. Eine der Tempelruinen in Anuradhapura wird noch heute als die Stätte gezeigt, wo er jahrelang als Übersetzer tätig war. Der Behauptung nun, daß dieser Mann den Buddhismus nach Birma gebracht habe, darf man begründeten Zweifel entgegensetzen. Die geschichtlichen Nachrichten von Ceylon, denen wir unsere sonstigen Angaben über Buddhaghoscha verdanken und die gut über ihn orientiert sein mußten,

erwähnen von seiner Reise nach Hinter-Indien nichts. Ja selbst eine der wichtigsten Inschriften von Birma, die am Ende des 15. Jahrh. nach Chr. auf Veranlassung eines dem Buddhismus innig ergebenen Königs von Pegu hergestellt wurde und einen Rückblick auf die Schicksale des Buddhismus in Birma wirft, spricht von Buddhaghoscha mit keinem Wort. Die birmesische Tradition, welche auf ihn weist, wird darin ihren Grund haben, daß seine Übersetzungen und Schriften auch in diesem Lande grundlegend geworden sind, ja, daß vielleicht mit seinem geistigen Einflusse eine neue Epoche im birmesischen Buddhismus beginnt.

Die von dem Konzil des Aschôka ausgesandten buddhistischen Missionare werden die ersten gewesen sein, welche diese Religion auf hinterindischen Boden verpflanzten. Sie fanden primitive, kulturlose Völkerschaften. Die Bildung Indiens dringt mit ihnen und nach ihnen immer mehr zu den Birmesen hinüber. Der Buddhismus von Birma gestaltet sich in den nächsten Jahrhunderten analog dem, was wir früher über die Entartung des nordindischen Buddhismus bemerkt haben. Viel Einschlag aus derben Volksvorstellungen mischte sich hinein, zu denen nicht nur das niedrigere religiöse Leben Vorder-Indiens, sondern auch die rohen Vorstellungen der alten Bewohner Birmas ihren Beitrag lieferten. Die birmesischen Erinnerungen selbst halten fest, daß ihr Buddhismus jahrhundertelang eine sehr getrübte Färbung gehabt hat, vermischt mit Schlangenkult, Zauberwesen, grausamen und ausschweifenden Bräuchen. Auch die Himalaya-Völkerschaften, besonders Assam, haben den birmesischen Buddhismus in dieser Hinsicht beeinflußt. Die heilige Sprache war (der Mahâyâna-Richtung entsprechend) damals Sanscrit, und man hat bemerkt, daß als ein Rest aus jener Zeit noch heute viele Bezeichnungen des birmesischen Buddhismus die Sanscritform bewahren, obgleich die heilige Sprache später Pâli wurde. Durch eine starke Umgestaltung ist diese ältere Phase des birmesischen Buddhismus überwunden. Diese Neugründung mag in die Zeit nach Buddhaghoscha fallen und mit

seinem geistigen Einflusse zusammenhängen. Der reinere südliche Typus der Lehre gewann jetzt die Herrschaft, wie er bis auf den heutigen Tag dort ausgeprägt geblieben ist.

Die ältere Form des birmesischen Buddhismus wird etwa dem entsprochen haben, was wir heute noch bei den sog. Schanstämmen finden. Dies sind Bergvölkerschaften im Norden und Osten von Birma, Anhänger des Buddhismus, aber in einer von der birmesischen sich stark unterscheidenden Form.

Auch Siam und Cambodja standen von früh her mit der nordindischen Kultur in Verbindung. Sie verdanken derselben alle Grundlagen ihres Lebens. Der Brahmanismus und andere religiöse Richtungen kamen mit jener Kultur hinüber, und ersterer wurde ganz besonders stark. Vom Buddhismus merken wir dagegen, insbesondere in Cambodja, nicht viel vor der Mitte des 7. Jahrh. n. Chr. Langsam dringt er dann vor auf nicht näher kontrollierbaren Wegen. Seit dem 9. Jahrhundert werden buddhistische Inschriften in Cambodja zahlreicher. Das stärkere Einströmen der buddhistischen Religion um jene Zeit scheint mit ihrem Unterliegen auf nordindischem Boden in ursächlichem Zusammenhange zu stehen. Während sie dort dem Brahmanismus weichen mußte, gelingt es ihr hier seit dem Ende des 10. Jahrhunderts, demselben Gegner sich gewachsen zu zeigen, im 12. Jahrh. gar, ihn zu überwältigen. Nachdem sie schon lange durch hohe Protektion am Hofe immer mächtiger geworden war, dringt sie zuletzt mit ihrem Glauben vor bis auf den Königsthron. Aber auch in Cambodja weisen deutliche Spuren darauf hin, daß dieser ältere Buddhismus der von mancherlei fremden Einflüssen grob entstellte, vielleicht von Nepal und Tibet her beeinflußte Mahâyâna-Buddhismus gewesen ist, dessen heilige Sprache Sanscrit war. Wohl erst gegen das 15. Jahrhundert hin tritt eine große Änderung ein. Man knüpft Verbindung mit Ceylon an und der südliche Buddhismus mit seiner Pâli-Literatur, seinen ursprünglicheren Lehren und seinem höheren sittlichen Niveau verdrängt allmählich den älteren

Verwandten vollständig. Das siamesische Reich, welches erst mit dem 14. Jahrhundert eigentlich anhebt, wird nun eine der Hochburgen des Hinayâna-Buddhismus.

c. Tibet.

Die tibetanische Geschichte beginnt zusammen mit dem Auftauchen des Buddhismus in jenen wilden Berggebieten. Im 7. Jahrhundert n. Chr. gelang es einem Häuptlinge Sron Tsan Gampo, die rohen Stämme des unzugänglichen Landes unter ein etwas festeres Regiment zu bringen, und dieser Herrscher ist es auch, welcher den Buddhismus annimmt und in seinem Reiche einführt. Der Anlaß dazu ging von seinen zwei Gemahlinnen aus, deren eine dem damaligen Kaiserhause Chinas entstammte, (eine Pacificierungs-Heirat, da der tibetanische Häuptling den chinesischen Grenzen allerlei Schwierigkeiten bereitete), während die andere aus Nepal gebürtig war. Beide Frauen kamen also aus Ländern, die den Buddhismus längst besaßen. Von vornherein überwiegt aber der indische Einfluß, wie sich am deutlichsten darin kundgibt, daß die tibetanische Schrift nach dem Sanscrit gebildet wurde. Schnell ist das Vordringen der neuen Religion auf diesem ganz unvorbereiteten Boden nicht gewesen. Hundert Jahre später unternimmt ein anderer König, ein Abkömmling des Sron Tsan Gampo, den zweiten Vorstoß zur Ausbreitung des Buddhismus. Wieder hören wir, daß er sich nach Indien wandte, um Mönche, Bücher und Anweisungen zu bekommen. Der indische Buddhismus befand sich im äußersten Stadium seiner Entartung; ganz so, wie er war, hielt er in Tibet seinen Einzug. Ein namhafter Vertreter des Tantrismus, jener entstellten Form des Glaubens, von der oben die Rede war, wird als derjenige genannt, welcher an der Spitze einer Schar von Genossen nach Tibet kam und unter dem Patronate des Königs die Ausbreitung seiner Lehre unternahm. Er hieß Padma-sambhava, wird aber von den Tibetanern gewöhnlich als Guru Rinpo-tche,

der herrliche Lehrer, bezeichnet. Die Überlieferung läßt ihn im Jahre 749 n. Chr. das erste Kloster bauen. Der Buddhismus hat also in der vorhergegangenen Zeit wohl noch nicht recht Wurzel geschlagen. Von jetzt an greift er sehr um sich.

Die indischen Lehrer fanden in diesen Gegenden eine primitive Form von Religion vor, die als Bon bezeichnet wird. Der Bon-Glaube kannte Naturgeister, die durch allerlei gewaltsame und schaurige Mittel beschworen wurden, und er verehrte die Geister der Toten. Die religiösen Funktionen lagen Priestern ob, und es bestanden Grundzüge eines magisch wirkenden Kultus, dessen Kenntnis eben das Geheimnis der Bon-Priester bildete. Opfer, insbesondere auch Menschenopfer, waren üblich. Mit dieser Religion, die ihm anfänglich feindlich entgegentritt, mischt sich der importierte tantrische Buddhismus allmählich. Die Bon-Lehre stirbt nicht aus, sondern bleibt, vom Buddhismus umgefärbt, als eine Unterströmung vorhanden.

Die aus Indien geholten Schriften des Buddhismus werden in dem nächsten Jahrhundert in das Tibetanische übertragen, und der tibetanische Kanon entsteht. Klöster und Mönche bekommen von den Königen ihre Rechte. Sie gewinnen immer stärkeren Halt in der Bevölkerung. Im 10. Jahrh. unterbricht eine kurze Unterdrückung durch einen der Herrscher den Fortschritt; der Verfolger wird aber von einem Lama[1]) ermordet und seine Spuren sind bald getilgt. Verkehr mit Indien und den kleineren buddhistischen Staaten des Himalaya bleibt lange ein stehender Zug im Lamaismus. Früh hören wir von Bildung verschiedener Richtungen (Sekten), welche zum Teil jedenfalls durch den besonderen Einfluß angesehener von Indien her eingewanderter Lehrer entstanden. So bewirkte ein im 11. Jahrh. nach Tibet gekommener sehr hervorragender Lehrer, der auch mit dem hinter-

[1]) So werden die buddhistischen Mönche Tibets genannt. Das Wort, tibetanisch blama geschrieben, könnte das indische brahma sein. Ursprünglich ging es nur auf den Abt eines Klosters. Der tibetanische Buddhismus trägt daher den Namen Lamaismus.

indischen Buddhismus persönlich bekannt war, Atisa, eine Neubildung, die dann in mehrfacher Verzweigung weiter lief. Eine wichtige Periode der Ausbreitung des Lamaismus ist die Zeit der Mongolen-Dynastie in China (Mitte des 13. bis Mitte des 14. Jahrh.) Die gewaltigen Eroberungen der Mongolen hatten auch Tibet eingeschlossen. Der Kaiser Kublai Khan, der bekannte Gönner des Reisenden Marco Polo, zeigte sich für die religiöse Lage seiner Untertanen besonders interessiert. Ihm schien der Lamaismus eine für seine Länder politisch sehr brauchbare Religion; er begünstigte ihn deshalb, und unter ihm gewann der Lamaismus jenes weite Gebiet der Mongolei für sich, das ihm bis auf den heutigen Tag ganz und gar ergeben ist. Der tibetanische Kanon wurde damals ins Mongolische übersetzt.

Schon in der Zeit des Kublai Khan trat deutlich eine Tendenz zu hierarchischer Konzentrierung hervor, welche später der merkwürdigste Zug des Lamaismus wird. Der Kaiser erkannte nämlich den höchsten Lama einer der damals bestehenden Sekten, der sog. Saskya-Richtung, als Oberhaupt des ganzen tibetanischen Buddhismus an. Nachdem freilich in der Mitte des 14. Jahrh. die Mongolen in China der Ming-Dynastie hatten weichen müssen, fand die letztere es politisch klüger, die Macht des Saskya-Lama zu verringern, und erhob die Vertreter anderer Sekten zu gleichem Rang mit ihm.

Die wichtigste Umgestaltung, welche der Lamaismus erlebte, war die Reformation, welche im 15. Jahrh. der Lama Tson Kapa vornahm. Diese Reformation vollzog sich zunächst inmitten derjenigen Richtung, welche am meisten durch die frühere Reform des Atisa beeinflußt war. Die neue Sekte des Tson Kapa wurde Gelugpa genannt, und sie ist bei weitem die mächtigste der verschiedenen lamaistischen Richtungen geworden. Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß in den neuen Ideen Tson Kapas bereits abendländisch christlicher Geist sich geltend gemacht hat. Denn schon hatte der katholische Einfluß Ost- und Mittel-Asien nicht unbedeutend berührt, und die Kenntnis der Einrichtungen und Lehren des römischen Christentums war seit der Tätigkeit von

Männern wie Johannes von Montecorvino und Odoric sicherlich auch in Tibet besser Unterrichteten nicht fremd. Die Zielpunkte der Neugestaltung Tson Kapas waren vor allem ein ausgebildeteres Ritual und eine straffere Organisation. Besonders in der Frage der Organisation entwickelte seine Anhängerschaft die überraschendsten Erfolge. Die hochangesehene Führerstellung, welche Tson Kapa selbst inne gehabt hatte, wurde mit Hilfe einer im Lamaismus damals schon üblichen Vorstellung, daß er sich nämlich in einem Späteren wieder verkörpere, auf Nachfolger übertragen. Der fünfte dieser Nachfolger erreichte dann in der Mitte des 17. Jahrhunderts das große Ziel, seine religiöse Führerschaft auch zu einer **weltlichen Herrscherstellung** zu erweitern, indem ihm die Regentschaft über Tibet von China her übertragen und der Titel **Dalai Lama**[1]) verliehen wurde. Er herrschte indes unter chinesischer Oberhoheit. Seit dieser Zeit änderte man die Idee der Wiederverkörperung. Es hieß von nun an, daß einer der populärsten Bodhisattvas des Lamaismus, der Bodhisattva Avalokiteschvâra (auch Padmapani genannt), welcher etwas wie den Schutzgeist des Landes bedeutete, sich in dem jedesmaligen Dalai Lama verkörpere. Avalokiteschvâra ist der indische Name für die auch im chinesischen und japanischen Buddhismus so wohlbekannte Gottheit Kuan-Jin (Kwannon), welche in der Mythologie des nördlichen Buddhismus wohl die hervortretendste Gestalt ist.

Die Gelugpa-Sekte gelangte durch das Institut des Dalai Lama zu einer unbedingten Vorherrschaft in ganz Tibet; sie hat die übrigen Sekten zeitweise verfolgt, bis sich schließlich ein erträgliches Verhältnis zwischen ihnen herstellte. Die übrigen Sekten ahmten übrigens jene Methode, einen sich immer wieder verkörpernden Bodhisattva an ihre Spitze zu stellen, vielfach nach, und wenn auch keiner dieser mystisch verkleideten Ober-Lamas mit

---

[1]) Dalai, Dale, ist ein mongolisches Wort und bedeutet „Ozean." Der Titel ist also von mongolisch-tibetanischer Herkunft. Ein mongolischer Prinz aus dem Koko Nor-Gebiete war es, welcher durch einen Kriegszug Tibet praktisch für den Dalai Lama unterwarf.

dem in Lhassa residierenden an weltlicher Macht wetteifern konnte, so gilt doch einer von ihnen, der Groß-lama von Taschi Lhunpo bei Schigatze, dessen gewöhnlicher Titel (gleichfalls eine tibetanisch-mongolische Zusammensetzung) Pantchen Erdeni lautet, an Heiligkeit mindestens als dem Dalai Lama gleichstehend. Der Hof von Peking hat immer eine nominelle Oberhoheit über das Gebiet des Dalai Lama bewahrt, hält seine Vertreter sowie eine kleine Truppenbesatzung in Lhassa und übt einen sehr bestimmenden Einfluß auf die Wahl des Kindes aus, in welchem nach dem Tode eines Dalai Lama die angebliche Wiedergeburt des Avalokiteschvâra festgestellt wird.

Das Gebiet des Lamaismus hat sich im Laufe der Jahrhunderte weit über Tibet hinaus ausgedehnt. Daß die Mongolen sämmtlich dieser Observanz des Buddhismus anheimfielen, ist schon bemerkt. Auch die Mandschurei nahm er sehr in Beschlag. Selbst in und um Peking entstand seit der Mongolen-Dynastie eine Anzahl Lamaklöster und bildet noch heute eine tibetanische Einsprengung in dem sonst anders gestalteten chinesischen Buddhismus. Ebenso haben jene Himalaya-Staaten, Nepal, Bhotan, Sikkhim, Kaschmir, von deren entartetem Mahâyâna-Buddhismus der Glaube einst in Tibet Eingang gefunden hatte, mit der Zeit dem Einfluß der Tochterkirche sich völlig ergeben. Selbst bis in europäisches Gebiet hinein erstreckt sich der Lamaismus. Denn seine Anhänger finden sich noch unter den Kalmücken der Wolga und des Don. Doch sind diese russischen Buddhisten seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Oberhoheit des Dalai Lama entzogen.

d. China.

Es gibt eine chinesische Erzählung, die von dem Eindringen des Buddhismus in dies Land schon aus dem Jahre 217 v. Chr. berichtet. Die ersten Sendboten des neuen Glaubens sollen indes von dem damaligen

Kaiser eingekerkert sein. Übernatürliche Hilfe hat sie befreit. Wahrscheinlich ist, daß diese Legende die Erinnerung an einzelne schwache Versuche festhält, die Lehre des Buddha schon in jener Zeit in das chinesische Reich hineinzutragen. Von Bedeutung und Erfolg können solche Versuche nicht gewesen sein. Das allgemein angegebene Datum der wirklichen Einführung des Buddhismus ist die Regierungszeit des Kaisers Ming-ti (58—76 n. Chr.; der Titel der Regierungsperiode, nach der man in China die Ereignisse gewöhnlich chronologisch bezeichnet, war Jung-P'ing). Dieser Herrscher soll einen Traum gehabt haben, in welchem ihm ein gewaltiges goldstrahlendes Götterbild erschien, das seinen Palast betrat. Die Erscheinung wurde durch den Ausleger des Traumes, einen Bruder des Kaisers, bezogen auf den Buddha Schâkyamuni, den man in Central-Asien und Indien verehre und dessen Anbetung auch in China notwendig sei. Ohne Frage hatten sowohl Kriegszüge im Innern von Asien wie friedlicher Verkehr damals die Kunde von der buddhistischen Religion manchem Chinesen vermittelt, und auch Buddha-Bilder mögen schon als Kriegsbeute an den Hof des Kaisers gelangt sein. Ob in der Auslegung des Traumes gar eine stärkere geistige Strömung ihren Ausdruck gefunden hat, ob eine Partei von stillen Anhängern der Religion des Gautama damals bereits am Hof bestand, können wir heute nicht mehr feststellen. Der Kaiser Ming-ti hat jedenfalls eine Gesandschaft durch Central-Asien nach Kaschmir und Nord-Indien geschickt, um Material für die Einführung der neuen Religion zu holen. Die Gesandten, achtzehn an der Zahl, verließen den kaiserlichen Hof im Jahre 61 n. Chr. und kehrten 67 zurück, begleitet von zwei indischen Mönchen, Kâschiapa Mâtanga und Gobharana, sowie im Besitze von Buddha-Bildern und heiligen Schriften. Ein Tempel wurde für die neue Religion gebaut, in welchem die zwei Vertreter lebten und sich zunächst vor allem an die Übersetzung der notwendigsten buddhistischen Texte ins Chinesische machten. Die kaiserliche Residenzstadt war damals Loyang, das heutige Honanfu. Dort, also in Nord-China, schlägt der Buddhismus zuerst Wurzel.

So schnell, wie man es oft dargestellt findet, hat sich der Buddhismus in China durchaus nicht verbreitet.

Die sprechendste, bisher viel zu wenig beachtete Tatsache ist, daß es bis in den Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. geborenen Chinesen gesetzlich nicht erlaubt gewesen ist, als Mönche dem Buddhismus beizutreten.[1]) Die autoritativen Vertreter waren also noch $2^1/_2$ Jahrhunderte hindurch nur Fremde. Eine Reihe von Namen Auswärtiger ist uns überliefert, die damals von Indien, aus den Himalaya-Staaten und aus Central-Asien nach China gekommen sind, um den Buddhismus dort zu pflegen. Ihre wichtigste Tätigkeit bestand lange Zeit in der Übersetzung von Büchern des buddhistischen Kanons, womit gleich die ersten Sendboten begonnen hatten. Aber diese Übersetzungen schreiten sehr langsam vorwärts. Kâschiapa Mâtanga hatte nur ein einziges wichtiges Buch übersetzt; sein Genosse Go-bharana vollendete hernach noch fünf (die alle später verloren gegangen sind). Aber von da an verlaufen etwa hundert Jahre, ehe wir von weiteren Übersetzungen hören. Bis etwa 300 n. Chr. sind die Übersetzer nur Fremde (mit Ausnahme eines einzigen chinesischen Laien), vom 4. Jahrh. an mischen sich auch chinesische Mönche unter sie. Erst dies scheint die Zeit zu sein, wo der Buddhismus in China stärker um sich griff. Jetzt wartete man nicht mehr nur Sendboten ab, sondern strebte selbst nach dem Ursprungslande der Religion hinüber, um Kenntnisse und Anregung zu holen. Es begannen die Pilgerfahrten tiefer interessierter chinesischer Mönche nach Indien, woher sie Bücher, Reliquien und Bildnisse mitbringen. Die berühmtesten unter diesen Pilgern sind Fa-hsien, Jüen-tschuang und I-tsing; neben ihnen verdient auch Sung-yün, ein Laie, genannt zu werden, der als Abgesandter eines Fürsten des Staates Wui zur Erforschung

---

[1]) Auch später wurde öfter von einem Kaiser die Zahl der Untertanen, welche Mönche werden durften in bestimmter Beschränkung gehalten. Theoretisch ist die obrigkeitliche Genehmigung zum Eintritt in ein Kloster allgemeine Bedingung geblieben.

des Buddhismus Indien besuchte. Diese Reisen ziehen sich durch das 5., 6. und 7. Jahrhundert hin.[1]) Gleichzeitig mit dem ersten dieser Pilger, Fa-hsien, wirkte in China der berühmteste der indischen Übersetzer, Kumaradschiva, und vermittelte mit Hilfe vieler Genossen den chinesischen Buddhisten die Kenntnis einer großen Anzahl von Werken des Kanons oder von Kommentaren darüber. Den starken Aufschwung des Buddhismus in China vom 5. Jahrh. an charakterisieren Gesandschaften aus Indien und Ceylon an den Kaiser, die zur Blüte der neuen Religion Glück wünschen sollen, sowie die Tatsache, daß einer der Kaiser selbst als Mönch in ein Kloster trat. Vielleicht am deutlichsten wird das Gewicht, welches der chinesische Buddhismus damals gewann, belegt durch die auffallende Erscheinung, daß im Jahre 526 n. Chr. der damalige Patriarch des indischen Buddhismus, Bôdhidharma, der achtundzwanzigste in der Reihe der Nachfolger des Buddha, sein Heimatland verließ und nach China übersiedelte, das von nun an Sitz des Patriarchats wird. Bôdhidharma nahm schließlich seinen Aufenthalt in dem von Anfang her zentralen Loyang, hat sich aber vorher in Nanking am Hofe des damaligen Kaisers Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher das südliche China beherrschte, aufgehalten und auf diesen Fürsten, der dem Buddhismus bereits zugetan war, großen Eindruck gemacht. Die Nachfolger des Bôdhidharma im Patriarchat lebten in Klöstern nicht weit vom Jangtse in der Nähe des heutigen Kiukiang. Diese Klöster bewahren noch heute, obwohl in sehr zerfallenem Zustande, die Tradition über ihre hochangesehenen ehemaligen Insassen. Zur Zeit des Bôdhidharma und seiner Nachfolger ist der Buddhismus auch nach Mittel- und Süd-China vorgedrungen.

Diejenige Form, in welcher der Buddhismus in China Boden gewann, war die Mahâynâna-Schule. Das geht deutlich hervor aus dem Charakter der Werke,

---

[1]) Fa-hsiens Reise fand statt 399—413; die von Jüen-tschuang 629—645, die des I-tsing 671—695. Sung-yün wurde abgeschickt im Jahre 518.

welche die Übersetzer in China einführten. Während die Arbeiten der ersten zwei Mönche von der Gesandtschaft des Kaisers Ming-ti sich auf die Regeln des mönchischen Lebens, auf Buddha-Legenden und ähnliche allgemeine Stoffe beschränkten, weist schon das Verzeichnis der Übersetzungen des nächsten Vermittlers eine Anzahl charakteristisch-mahâyânistischer Schriften auf. Später bezeugen auch die chinesischen Pilger bei ihren Berichten über Indien deutlich ihren Mahâyâna-Standpunkt. Die Mahâyâna-Lehre zerteilte sich in China mit der Zeit in eine Reihe von Sekten. Schließlich zählte man zehn verschiedene Hauptrichtungen. Der Anstoß zur Bildung dieser verschiedenen Schulen lag meist in dem Wirken eines ungewöhnlich einflußreichen Lehrers. Um ihn sammelte sich eine Gruppe von Anhängern mit neuer Fassung alter Wahrheiten, wobei man in der Regel einzelnen Schriften des Kanons und ihren von dem Meister verfaßten Kommentaren eine besondere Vorliebe zuwandte.

Die Haltung der chinesischen Kaiser war sehr verschieden, und danach bestimmte sich die äußere Lage des Buddhismus. Einer der hingegebensten Beförderer war der schon genannte Kaiser Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher 502—550 n. Chr. regierte. Er hat selbst dreimal (für eine gewisse Zeit) die Mönchsgelübde auf sich genommen und die heiligen Schriften eifrig studiert. Auch von anderen Herrschern und Prinzen wird berichtet, daß sie zeitweilig oder auch dauernd in das Kloster traten. Andererseits wurde es den Konfucianern leicht, — und sie sparten ihre Argumente nicht, — dem chinesischen Volksinstinkte das Unnatürliche der Familie und Staat auflösenden mönchischen Lebensweise fühlbar zu machen und die hochmütige Überzeugung von der Weisheit und Unübertrefflichkeit der eigenen alten Klassiker zu einer wuchtigen Waffe gegen die doch meistens etwas abstrusen buddhistischen Lehrschriften zu benutzen. Durch solche Momente wurden auch viele Regenten beeinflußt. Übrigens gaben auch Mißstände in den Klöstern und unter den Mönchen selbst Anlaß zu Edikten gegen sie und zu energischem Einschreiten. Gunst und Ungunst

der Herrscher im Einzelnen zu verfolgen geht hier nicht an. Doch sei bemerkt, daß der Buddhismus in China seine Verfolgungszeiten reichlich und gründlich durchgekostet hat. So brach im Anfang des 8. Jahrh. eine staatliche Verfolgung gegen ihn aus, in der 12000 Mönche und Nonnen zur Rückkehr in den weltlichen Stand gezwungen sein sollen und jeder buddhistische Kultus für längere Zeit untersagt war. Eine andere Verfolgung fand in der Mitte des 9. Jahrh. statt. Die chinesischen Annalen berichten, daß damals 4600 Klöster zerstört seien. Alles Eigentum der Mönchsgemeinden wurde konfisziert. Über 260000 Geschorene mußten in das Weltleben zurückkehren. Auch noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrh. kam eine Zeit schwerer Unterdrückung über die Religion. Damals sollen über 30000 Tempel geschlossen sein, während eine ganz geringe Zahl, welche von früheren Kaisern her besondere Vorrechte hatte, unter strenger staatlicher Überwachung bestehen blieb.

Aus derartigen Leidensepochen ging aber der chinesische Buddhismus nach einiger Zeit immer wieder mit neuer Kraft hervor. Er hatte zu starken Anklang in den religiösen und abergläubischen Bedürfnissen der großen Menge gefunden, als daß die Gegnerschaft der Großen und die rationale Widerlegung der Literaten ihn hätte entwurzeln können.

Der Buddhismus fand in China ein Element vor, welches sich weit bequemer mit ihm auseinandersetzte als der Konfucianismus, ja das bis zu einem hohen Grade mit ihm verschmolz. Dies war der Taoismus. Diese original-chinesische Religion, welche gewöhnlich von Laotse, dem älteren Zeitgenossen des Konfucius abgeleitet wird, in Wirklichkeit aber wohl noch frühere Wurzeln hatte, war im Laufe der Jahrhunderte das große Behältnis geworden, worin eine alte Natur- und Geisterverehrung, ein bunter systemloser Aberglaube und eine ursprünglich tiefsinnige, dann aber in barocke Phantasien ausgeartete Natur-Philosophie zusammengeflossen waren. Der Charakter des die einfachen Massen beherrschenden Taoismus war dem Buddhismus insofern

ähnlich, als beide von wunderhaften Zügen strotzten, dem einsiedlerischen resp. mönchischen Leben großen Wert zusprachen, Not und Gefahr durch Zauber bannen zu können behaupteten und eine farbenreiche Vorstellung vom Fortleben nach dem Tode pflegten. Buddhismus und Taoismus haben sich einander von solch gemeinsamer Basis aus sehr genähert, wobei vielleicht der Taoismus mehr der Empfangende als der Gebende gewesen ist.[1] Zwar stachelte die Konkurrenz sie auch häufig gegen einander an, sodaß ihre Beziehungen nicht immer friedlich waren. Aber im Ganzen verliefen ihre Wege zu sehr in derselben Linie, als daß sie sich nicht für das Volksbewußtsein miteinander hätten mischen müssen. Von einem Herrscher des Königtums Ts'i wird berichtet, er habe gar versucht, die beiden Religionen zwangsweise völlig miteinander zu verschmelzen. Und eine Verfolgung des 6. Jahrhunderts im Königtum Tschou trifft gleicherweise Taoisten wie Buddhisten, die dem Herrscher als in gleicher Verdammnis erschienen. So ist auch ein sehr populäres Erzählungswerk, Hsi-yü-tchi, das die Reisen und Erlebnisse des Jüen-tschuang, jenes oben erwähnten berühmten buddhistischen Pilgers novellistisch verarbeitet, von einem Taoisten hergestellt und bunt mit Zügen taoistischer Mythologie durchwebt.

Mit dem Christentum muß der Buddhismus in China gleichfalls früh in eine gewisse Berührung gekommen sein. Denn die nestorianische Form des Christentums war vielleicht schon im 6. Jahrhundert in China eingedrungen, nahm im 7. u. 8. Jahrhundert einen großen Aufschwung, wie die berühmte Inschrift des Steines von Si-ngan-fu beweist, und wird von Marco Polo im 13. Jahrh. noch ausdrücklich als bestehend bezeugt. Später hat sich das nestorianische Christentum in China

[1]) Auch das klösterliche Mönchtum, in welchem sich eine Linie des Taoismus bis auf den heutigen Tag ausprägt, scheint nach vielen Einzelheiten seiner Organisation vom Buddhismus her angenommen zu sein. Einsiedlerische Asketen mag der Taoismus indes schon in ältester Zeit gehabt haben. Umgekehrt befinden sich unter den Göttergestalten der buddhistischen Heiligtümer eine Anzahl, welche ursprünglich dem Taoismus eigen waren.

spurlos verloren. Aber in den 7. bis 8. Jahrhunderten, wo es in diesem Lande jedenfalls eine Rolle spielte, ist eine Beeinflussung des Buddhismus durch christliche Züge nicht unwahrscheinlicher als das tatsächlich feststehende Abfärben des Taoismus auf den Buddhismus. Auch die eine Zeitlang recht erfolgreiche Dominikaner-Mission des 14. Jahrhunderts am Hofe der mongolischen Kaiser (Johannes von Montecorvino und seine Nachfolger) mag beeinflussend auf den immer sehr wandlungsfähigen Buddhismus gewirkt haben. Anders lagen wohl die Dinge, als am Ende des 16. Jahrhunderts die moderne Phase der christlichen Mission in China mit den Jesuiten einsetzte. Damals trennte wohl ein gegensätzliches Empfinden China und Europa bereits zu sehr, als daß christliche Art und Einrichtung sich der chinesischen Volksreligion noch zur Nachahmung hätte empfehlen können.

e. Korea.

Korea hat den Buddhismus von China empfangen. Die Einführung fällt in eine Periode der koreanischen Geschichte, als die Halbinsel noch unter drei unabhängigen Reichen geteilt war. Das nördliche Gebiet, etwa bis zum Tatong-Flusse, wurde von dem Reiche Kokurai eingenommen. Im Süden bestanden die Reiche Paktchi (westliche Küste) und Silla (östliche Küste). Im nördlichen Reiche, das immer die stärksten Beziehungen zu China gehabt hatte, drang der Buddhismus zuerst ein, nach koreanischen Annalen im Jahre 372 n. Chr. Ein buddhistischer Mönch, Sundo, kam damals mit Bildnissen des Buddha und einem heiligen Buche aus dem kleinen Feudalstaate Tsin im nördlichen China (Süden der heutigen Provinz Schensi) nach Korea. Da er sich sogleich an den Hof und den König von Kokurai wandte, mag er wohl von dem chinesischen Fürsten von Tsin geschickt sein. Einige Jahre nachher wurden in der Hauptstadt von Kokurai zwei Klöster erbaut. Dies Beispiel scheint gezündet zu haben. Denn bald darauf sandte

auch der Beherrscher des Reiches Paktchi Boten nach China mit der Bitte um Vertreter der neuen Religion, und zwar wandte er sich direkt an den Großkaiser, welcher der sog. östlichen Tsin-Dynastie angehörte. So kam etwa 385 der buddhistische Mönch Marânanda mit zehn Begleitern und dem bräuchlichen kultischen Bedarf herüber, um dem Buddhismus im südwestlichen Korea den Weg zu bahnen. Das südöstliche Reich, Silla, nahm den Buddhismus erst etwa 50 Jahre später an, gleichfalls direkt von China her. In allen drei Reichen ist die Einführung des Buddhismus mit politischen Bestrebungen verbunden gewesen. Man suchte die Unterstützung des mächtigen Nachbarreiches. Gerade weil dies Motiv einer Anlehnung vorhanden war, wurde der Buddhismus zugleich Bringer einer feineren chinesischen Kultur für Korea. Er hat z. B. die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache wesentlich ausbreiten helfen.

Seine Blütezeit erlebte der Buddhismus in diesem Lande, als nach dem Zerfalle der älteren drei Reiche ein neues koreanisches Reich zustande kam. Die Seele der Bewegung, welche zu diesem Resultate führte, war ein buddhistischer Mönch, der freilich die Frucht seiner Bemühungen nicht pflückte, da er durch einen Nebenbuhler ermordet wurde. Letzterer, dem es gelang, sich auf den Thron des neuen geeinigten Reiches Korai zu schwingen, begründete eine beinahe 500 Jahre währende Dynastie (912—1392). Dieselbe begünstigte den Buddhismus nachdrücklich; Mönche und Klöster mehrten sich sehr und gewannen einen festen Halt im ganzen Volke. In dieser Epoche seiner Blüte machte der koreanische Buddhismus sogar vereinzelt einmal einen belebenden Rückeinfluß auf China geltend. Wichtige Schriften einer bedeutenden chinesischen Schule, die durch Kriegsgeschick in China verloren gegangen waren, wurden durch eine chinesische Gesandtschaft von Korea her wieder beschafft und jener Schule ein neuer Aufschwung gegeben. Ebenso ist bemerkenswert, daß in dieser Zeit ein buddhistischer Mönch der Urheber des koreanischen Alphabetes wird, vielleicht des geschicktesten Alphabetes aller Sprachen, das nicht verdient hätte neben der chinesischen Zeichen-

schrift immer nur die Aschenbrödelrolle zu spielen, welche ihm in Korea beschieden war. Abgeleitet ist jenes Alphabet aus dem Sanscrit, das so durch Vermittlung des Buddhismus bis in diesen fernen Erdenwinkel einwirkte.

Am Ende des 14. Jahrh. brachte eine große politische Umwälzung im Gefolge des chinesischen Dynastiewechsels, der die Ming an die Stelle der Mongolen setzte, dem koreanischen Königshause das Ende und erhob die Familie auf den Thron, deren Nachkommen noch heute die Regierung inne haben. Die Umwälzung war zugleich eine soziale. Andere geistige Strömungen kamen auf. Der Buddhismus, welcher bis dahin die Stütze des Thrones gewesen war, wurde vom Staate nun vernachlässigt, während man vielmehr die konfucianischen Lehren zum geistigen Rückgrat des Volkes zu machen suchte. Damit fiel der Buddhismus mehr und mehr dahin. Doch behielt er, wenn auch auf einem Tiefstande, wie ihn wohl kein anderes Land dieser Religion aufweist, die Hauptumrisse seines Wesens nach seiner besonderen Gestaltung unter diesem Volke bei und ist noch immer einer der Züge des spärlichen geistigen Lebens in Korea.

f. Japan.

Japan verdankt die Einführung des Buddhismus dem Missionseifer Koreas. Das südwestliche der drei erwähnten alt-koreanischen Königreiche Paktchi (von den Japanern wird es Hiakusai oder Kudara genannt) ist der Ausgangspunkt gewesen. Ein dortiger König schickte nach dem Bericht des japanischen Geschichtswerkes Nihongi im Jahre 552 n. Chr. an den damaligen Herrscher Japans eine Gesandtschaft, um ihm die neue Religion zu empfehlen und Kultusgegenstände sowie heilige Bücher zu überbringen. Eine unsichere japanische Überlieferung spricht freilich noch von einer früheren, schon 522 n. Chr. (eine andere Autorität sagt 534) geschehenen Einführung. Dies kann höchstens ein fehlgeschlagener Versuch ge-

wesen sein. Auch nach 552 drang der Buddhismus nur langsam und unter viel Kämpfen in Japan vor. Es bildete sich eine Partei um ihn, der aber die Anhänger der einheimischen Shintoreligion harten Widerstand entgegensetzten. Weitere Importation von Priestern und heiligen Gegenständen erhielt die Verbindung der neuen Religion mit dem Ursprungslande lebendig. Der Kampf um sie entschied sich seit 588 immer mehr zu ihren Gunsten. Der größte Förderer des aufstrebenden Buddhismus war der Prinz Shotoku Daishi († 621) dessen Erinnerung in Geschichte wie Legende lebendig festgehalten ist. Das Einströmen buddhistischer Mönche und Nonnen von Korea her war längere Zeit noch sehr lebhaft, und die Einflüsse der koreanischen Kunst zeigen sich noch heute an Plätzen wie Horiudschi oder im Museum zu Nara in den ältesten buddhistischen Bildnissen. Da der koreanische Buddhismus die chinesische Form der Mahâyânaschule angenommen hatte, so gab er dieselbe Richtung auch nach Japan hin weiter. Zwei Sekten, die uns in der älteren Zeit namhaft gemacht werden, sind dementsprechend Richtungen des chinesischen Mahâyâna-Buddhismus. Auch andere zufällig erwähnte Einzelheiten, so die Nennung gewisser Gottheiten, die nur die Mahâyânaschule kennt (Amitabha, Kuanjin, Taschetchî), bestätigen dies.

In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. trat direkter Verkehr mit China an die Stelle des Umweges über Korea. Eifrige Mönche machten die beschwerliche Reise in das große Reich der Mitte, dessen ganze Kultur damals immer mehr auf Japan überging, suchten berühmte Meister der Lehre auf und brachten neue Einsichten und Schriften heim. Die hervorragendsten Richtungen des chinesischen Buddhismus verpflanzten sich so sämtlich auf japanischen Boden. Doch brachte auch Japan selbst eine Anzahl neuer, zum Teil sehr merkwürdiger Schulen hervor.

Der buddhistische Kanon in Japan blieb immer chinesisch, was bei der eingehenden Kenntnis jener Sprache, ja bei der Durchwachsenheit des Japanischen mit dem Chinesischen keine Schwierigkeit bereitete.

Der Mittelpunkt des Buddhismus war am kaiserlichen Hofe, eine Zeitlang in Nara, dann Jahrhunderte lang in Kioto. Doch wurden auch andere Orte, so das berühmte Nikko und der heilige Berg Koyasan, glänzende Kultstätten.

In Japan hatte der Buddhismus sich mit dem Shintoismus auseinanderzusetzen, den er als einheimische Religion vorfand. Der Shintoismus war eine legendenreiche und phantasievolle Verehrung von Naturkräften, unter denen die Sonne einen hervorragenden Platz einnahm. Die Überlieferung, welche die kaiserliche Dynastie von der Sonnengöttin abstammen ließ, hatte das Mittel geboten, einen Kultus des Herrschers daran anzuschließen, der sich unter Mitwirkung von alter Ahnenverehrung zu Heroenkultus überhaupt erweitert hatte. Bemerkenswert ist, daß der Shintoismus keinerlei dogmatische Vorstellungen oder ethische Vorschriften, ja auch nur wenig kultisches Leben ausgestaltet hat, sondern auf der kindlichen Stufe frei spielender Phantasie stehen blieb. Der fremden Religion des Buddhismus trat der Shintoismus, wie schon erwähnt, zuerst natürlich feindlich entgegen. Doch war die Position dieser primitiven, formlosen Naturverehrung gegenüber der ideenstarken, geschlossenen, von Literatur, Kunst und Zeremoniell reich unterstützten Lehre des indischen Denkers von vornherein eine schwierige. Sein Meisterstück aber vollbrachte der Buddhismus an dem Gegner oder Rivalen, indem er ihn durch geschickte Anpassung in sich aufsog und vollkommen mit sich verschmolz. Die Shinto-Gottheiten wurden als frühere Fleischwerdungen buddhistischer Bôdhisattvas hingestellt, und die Dürftigkeit des Kultus und der Tempeleinrichtungen des Shintoismus wurde mit dem Glanz des Buddhismus übermalt. So entstand der sog. Ryobu-Shintoismus, d. h. der Misch-Shintoismus (auch wohl Ryobu-Buddhismus genannt), welcher im Grunde nur eine Varietät des Buddhismus bildete. Ein Mann, der am meisten für diese Umgestaltung gewirkt hat, war Kobo-Daischi (wie er mit seinem posthumen Ehrentitel gewöhnlich heißt), eine bedeutende Erschei-

nung des 8. Jahrhunderts, noch heute einer der populärsten Heiligen des japanischen Buddhismus.

Für Jahrhunderte wurzelte Japans feinere Bildung fast völlig im Buddhismus. Auch hier wie in Korea gab er der Volkssprache ihre Schrift, das Hirakana- sowohl wie das Katakana-System. Alle Kreise der Bevölkerung waren ihm gleichmäßig ergeben. Seit dem 17. Jahrhundert trat allerdings besonders unter den vornehmeren Klassen der chinesische Konfucianismus in den Vordergrund und drängte den Buddhismus zurück, ohne indes seine Macht in den breiten Schichten der einfachen Leute zu erschüttern. Ein gefährlicher Rivale schien ihm dagegen in der Jesuiten-Mission, welche mit Xavier um die Mitte des 16. Jahrh. anhob, zu erstehen. Während der ersten Jahre glänzenden Erfolges nahm der christliche Einfluß dem Buddhismus merklich Boden weg. Bald freilich setzte Verfolgung ein, die zum Teil auch dem Hasse der Buddhisten zuzuschreiben ist, und was in den Jahren der Unterdrückung an Leben christlicher Gemeinden heimlich und still noch bestehen blieb, konnte für den Buddhismus keine ernstliche Bedeutung mehr haben. — Ein verhängnisvoller Schlag drohte diesen aber zu treffen durch den großen Umschwung der japanischen Geschichte im Jahre 1867—68, als die neue Ära der Modernisierung begann. Damals wurde dem Buddhismus jede Staatsunterstützung entzogen, und auch die alte Verflochtenheit mit dem Shintoismus löste sich; in fast fanatischer Weise wurde der Shintoismus wieder „restauriert“ und dem Buddhismus als die echte einheimische Religion entgegengestellt. Doch scheint es zunächst, daß der Buddhismus auch auf sich selbst angewiesen im japanischen Volke noch heute genügenden Halt besitzt, und während der neu erstandene „selbständige“ Shintoismus an seiner Machtlosigkeit dem modernen Leben gegenüber kläglich und schnell dahinstirbt, ist der japanische Buddhismus neuerdings nicht ohne Geschick und Energie mit dem Christentum zum Entscheidungskampfe in die Schranken getreten.

Hiermit haben wir den Überblick über die Ausbreitung des Buddhismus in seinen Hauptgebieten beendigt. Die Darstellung der heutigen Zustände und Einrichtungen der verschiedenen buddhistischen Länder soll in dem folgenden Hefte gegeben werden.

Der südliche Buddhismus und der Lamaismus.

1. Kapitel.

Die Einteilung in südlichen und nördlichen Buddhismus.

Seit Eugène Burnouf [1]) ist es üblich geworden, das ganze Gebiet der buddhistischen Religion in die zwei Domänen des südlichen und des nördlichen Buddhismus einzuteilen. Dabei ist nicht einfach ein geographischer Gesichtspunkt maßgebend, sondern diese Scheidung gründet sich auf einen wichtigen inneren Unterschied, indem nämlich die südlichen Länder des Buddhismus von jener Gestalt der Religion beherrscht werden, die man als Hinayâna bezeichnet, während der nördliche Buddhismus die andere Strömung des Mahâyâna repräsentiert. (Vgl. Buddhismus I, Religionsgeschichtl. Volksbücher, Reihe III, Nr. 4, S. 39—44.) Dem südlichen Buddhismus gehören Ceylon und die hinterindischen Reiche Birma, Siam, Kambodja an. Die Länder des nördlichen Buddhismus sind Tibet nebst den Himalaya-Staaten, die Mongolei, China, Korea und Japan.

Obwohl die Einteilung in südlichen und nördlichen Buddhismus ihr gutes Recht hat, so muß man doch sehr vorsichtig sein, daß sich keine verkehrten Vorstellungen damit einschleichen. Die Ausdrücke Hinayâna und Mahâyâna umfassen nicht zwei fest ausgebildete Typen bud-

---

[1]) Eugène Burnouf (1801—1852), der ausgezeichnete französische Orientalist, hat für das wissenschaftliche Studium des Buddhismus den Grund gelegt, vor allem durch sein Werk Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien (1845).

dhistischer Lehre; sie bezeichnen nur eine doppelte Tendenz der Entwicklung, dort die Tendenz, bei den ursprünglichen Gedankengängen und der alten Art von Lebensweise und Einrichtungen zu verbleiben, hier die Tendenz, neue Ideen den alten zu vermählen, sich fremden Nationen anzupassen. Darin liegt ja freilich ein wesentlicher Unterschied. Aber dieser Unterschied ist länderweise ganz verschieden zum Ausdruck gekommen. Jene zwei großen Gruppen sind darum jede für sich durchaus nicht als etwas einheitliches zu nehmen, sie haben sich auch nicht etwa jede für sich zusammenhängend organisiert, sie stehen sich nicht wie zwei Rivalen gegenüber. Am ersten könnte man noch den südlichen Buddhismus als eine Einheit fassen. Der heilige Kanon ist hier ganz der gleiche, er ist in der gleichen Sprache, dem Pali, abgefaßt, mag dieselbe auch mit singhalesischen oder birmesischen oder siamesischen Buchstaben geschrieben werden. Charakter und Auftreten der Mönchsgemeinde, Einrichtung der Klöster, Stellung der Laien zu den Mönchen, all dergleichen ist in den südlichen Ländern einander sehr ähnlich. Indes sind doch diese faktischen Ähnlichkeiten das einzige äußere Einheitsband, das sie umschlingt, und neben den Ähnlichkeiten stehen auch allerlei Verschiedenheiten. Blickt man aber gar zu dem nördlichen Buddhismus hinüber, so fällt die Verschiedenheit der buddhistischen Länder, welche durch jene Gruppenbezeichnung vereinigt werden, sofort sehr stark ins Auge. Hier laufen jedenfalls zwei durchaus eigenartige Strömungen nebeneinander her: einmal der tibetanische Buddhismus, der sog. Lamaismus, dem Tibet, die Himalayavölker und die Mongolei angehören, sodann der chinesische Buddhismus, von neueren Forschern bereits mit dem Sondernamen Foismus beschenkt (von Fo, der chinesischen Bezeichnung des Buddha), der Grundtypus auch für Korea und Japan. Japan aber hat wiederum der von China her übernommenen Religion so sehr seinen besonderen Geist eingehaucht, daß der japanische Buddhismus in vieler Beziehung für sich zu nehmen ist.

Bei dieser Sachlage ist klar, daß die Zerlegung in südlichen und nördlichen Buddhismus nur sehr mit Ein-

schränkungen zugegeben werden darf. Ja, kürzlich hat sogar einer der angesehensten Kenner dieses Gebietes[1]) vorgeschlagen, diese Einteilung ganz fallen zu lassen. Dagegen ist aber aus der Mitte der südlichen Buddhisten selbst energisch Einsprache erhoben[2]). Man muß gebildeten Buddhisten wohl das richtige Urteil in dieser Sache zutrauen und annehmen, daß ihr Gefühl für die starke Verschiedenheit der zwei Gruppen des südlichen und nördlichen Buddhismus genügend tatsächliche Unterlagen hat. Wir belassen es daher auch hier bei der alten Gruppierung, da nach den vorausgeschickten Bemerkungen wohl kaum eine Gefahr vorliegt, daß der Leser die Teilung so auffasse, als ob nördlicher oder südlicher Buddhismus jeder für sich eine geschlossene Einheit, eine Kirche darstellten. Man halte fest, daß die Ausgestaltung des Buddhismus nach den Einzelheiten überall l ä n d e r w e i s e erfolgt ist und l ä n d e r w e i s e ins Auge gefaßt werden muß, auch wenn man den deutlichen Unterschied zwischen dem Süden und Norden gelten läßt.

[1]) Der englische Forscher Rhys Davids, Professor des Pali und der buddhistischen Literatur in London, in seinem Buche Buddhist India (London, 1903) S. 172 ff.

[2]) S. d. Artikel des Birmesen Taw Sein Ko, The introduction of Buddhism into Birma, in der Zeitschrift Buddhism (herausg. in Rangoon von Ananda Metteya) Vol. I No. 4, S. 598 f.

2. Kapitel.

Allgemeines über den südlichen Buddhismus.

Die Länder des südlichen Buddhismus genießen im allgemeinen den Ruf, daß sie den Buddhismus in seiner echten, ursprünglichen Fassung repräsentieren. Dieser Ruf hat sein gutes Recht, wenn man die Erscheinung des südlichen Buddhismus im ganzen neben die des nördlichen stellt. Viele späteren Veränderungen der Lehre, der Lebensgewohnheiten, der Kultuseinrichtungen, die dem nördlichen Buddhismus ein so ganz anderes Gepräge gegeben haben, sind in den südlichen Ländern unbekannt. Dennoch darf man den Anspruch auf Ursprünglichkeit, den der südliche Buddhismus erhebt, nicht allzu streng nehmen. Eine gewisse Mischung mit Fremdartigem ist auch hier eingetreten. Besonders fällt sie dem Beobachter auf, wenn er untersucht, was den Laien der Buddhismus bedeutet. In den Laien fließen buddhistische und nichtbuddhistische Strömungen achtlos durcheinander, und man darf durchaus nicht erwarten, daß auch in völlig buddhistischen Ländern wie Ceylon oder Birma die Religion des Gautama auf die Laienwelt den Einfluß gehabt hätte, ihre religiösen Vorstellungen gründlich zu läutern und einheitlich zu gestalten. Züge von animistischer oder Naturreligion, welche diese Völker vor der Zeit des Buddhismus beherrschten, liegen noch heute in großer Zahl und überraschender Deutlichkeit vor und gehen in ihrer Wirkung neben dem Einflusse des Buddhismus her. Natürlich wird dadurch aber auch die Auffassung der buddhistischen Religion bei den Laien in vielen Punkten eine schiefe und irrige. Bräuche

kindischen Aberglaubens haben sich in der Laienwelt vielfach an Lehren und Einrichtungen der buddhistischen Religion angesetzt. Und selbst das Mönchtum ist nicht frei davon. In seine Lebensweise und in die Anlage seiner heiligen Räume ist vielerlei eingedrungen, was durchaus unbuddhistisch ist. Es scheint mir nötig, von vornherein jenem Anspruche der südbuddhistischen Länder auf Ursprünglichkeit und Reinheit ihrer Religion bis zu einem gewissen Grade entgegenzutreten, da dieser Anspruch, immer von neuem durch urteilslose Nachbeter in den stärksten Ausdrücken kolportiert, verkehrte Erwartungen in dem Europäer erwecken könnte.

Für die Gesamtbeurteilung der drei Hauptgebiete des südlichen Buddhismus dürften als bemerkenswerte Gesichtspunkte gelten, daß in Ceylon die Religion ihre gelehrtesten Vertreter hat, daß Birma am gründlichsten auch in seinem gesamten Volksleben von der Atmosphäre des Buddhismus durchdrungen ist, während endlich Siam und Kambodja das besondere Interesse bieten, daß dort noch ein lebendiges buddhistisches Staatswesen und Königtum existiert (in Kambodja freilich unter französischer Oberhoheit) und damit Gelegenheit zur Beobachtung von Verhältnissen bietet, die anderswo vorüber sind.

3. Kapitel.

Der Buddhismus von Ceylon.

Literatur: R. Spence Hardy, Eastern Monachism, London, 1860.

Eintritt in den Orden.

Wer als Novize in den Mönchsorden eintreten will, muß mindestens das Alter von acht Jahren erreicht

haben und die Einwilligung seiner Eltern besitzen. Natürlich sind diese selbst in der Regel die Veranlasser, wenn ein Kind in so frühem Alter der geistlichen Laufbahn zugewiesen wird. Das Motiv ist meistens die Versorgung des Kindes. Der Novize heißt Sâmanêra. Das Kind wird Novize durch ein rein privates Abkommen zwischen ihm (oder den Eltern) und einem Mönche. Es ist ein Verhältnis von Lehrer und Schüler oder von Meister und Jünger. Der Novize erklärt vor seinem erwählten Mönchslehrer, daß er den Wunsch habe, seine Zuflucht zu nehmen zu dem Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Mit dieser Eintrittsformel verbindet er das Gelübde des Gehorsams gegen die zehn mönchischen Hauptgebote. Er verspricht, daß er kein Leben vernichten wolle, daß er nicht stehlen werde, daß er keinen Geschlechtsverkehr unterhalten wolle, daß er keine Lüge sprechen, daß er kein berauschendes Getränk trinken werde, daß er nach Mittag keine Mahlzeit mehr einnehmen wolle, daß er dem Tanzen, Singen, der Musik und Aufführungen entsage, daß er auf Pflege des Körpers durch Blumenschmuck oder Salben und Parfüm verzichte, daß er keine hohen und breiten (vornehmen) Lagerstätten benutzen, daß er kein Gold oder Silber annehmen wolle. (Vgl. Buddhismus I, S. 19 f.) Dem Eintretenden wird das Haupt völlig kahl geschoren und das Mönchsgewand angelegt. Dies Mönchsgewand besteht aus drei Stücken. Das erste ist ein Unterkleid, bestimmt, den Körper vom Nabel bis zu den Knien zu umhüllen; darüber wird ein den ganzen Körper bedeckendes Gewand getragen, dem bei vollem Anzug noch ein weiter Mantel hinzugefügt wird. Man trägt den Mantel gewöhnlich so, daß die rechte Schulter unbedeckt bleibt. Die Mönchskleidung soll der Regel nach aus Baumwolle, nicht aus Seide hergestellt sein, sowohl aus Gründen der Einfachheit, als besonders deswegen, weil die Herstellung der Seide das Töten der Seidenwürmer nötig macht. Indes findet man in neuerer Zeit die Benutzung von Seide für Mönchskleidung sehr häufig. Die Farbe der Gewandung ist gelb oder gelbbraun in verschiedenen Nüancen. Die alte Vorschrift war, daß die

Mönche ihre Kleidung verfertigen sollten aus Lappen und Stücken, die verbraucht oder weggeworfen waren. Das wird aber heute nicht mehr beobachtet. Eine formelle Erinnerung daran ist es, wenn das Zeug, aus dem die Gewänder hergestellt werden, vorher in eine Anzahl Stücke zerschnitten und dann wieder zusammengenäht wird. Auch der Novize darf wie der volle Mönch zur Zeit nur einen Anzug (bestehend aus jenen drei Teilen) besitzen.

Der Novize nimmt in der Regel seine Wohnung bei dem Mönche, den er sich zu seinem Lehrer erwählt hat. Es kann so kommen, daß er einem größeren Kloster einverleibt wird, wo er dann meistens mit einer Anzahl anderer Novizen gemeinsam lebt; es kann auch sein, daß er seine Behausung allein bei einem der Mönche findet, welche einzeln für sich eins der kleinen Dorfheiligtümer verwalten. Sein Tagewerk verläuft nach den Vorschriften, die von alters her darüber bestehen, und zwar im großen und ganzen schon ziemlich in derselben Weise wie der Tageslauf des Mönches, nur daß er vielerlei Dienstleistungen für seinen Lehrer zu übernehmen hat. Er soll des morgens vor Sonnenaufgang sich erheben, sich säubern, den Tempel reinigen, das nötige Wasser holen und filtern u. dergl. Dann widmet er in der Stille eine längere Zeit der Meditation. Damit verbindet er Verehrung der Buddhabildnisse und Darbringung von Blumen vor denselben. Hierauf schickt er sich an, mit der Bettelschale in der Hand durch das Dorf oder nach den naheliegenden Hütten den Gang zu machen, auf welchem der buddhistische Mönch täglich seine Nahrung als Spende der Laien sammelt. Der Novize unternimmt den Bettelgang freilich noch nicht für sich selbst, er ist dabei eigentlich nur Begleiter seines Mönchslehrers, dem er die Schale zu tragen und sonst behilflich zu sein hat. Indes geschieht es häufig, daß der Mönch seinen Novizen allein aussendet. Nach der Rückkehr widmet der Novize sich der Bedienung seines Lehrers, wäscht ihm die Füße, bringt ihm Trinkwasser, sorgt für sein Mahl und ißt selber. Danach reinigt er die Gerätschaften und vertieft sich wieder einige Zeit in

Meditation. Sodann beginnt er in gewissen ihm vorgeschriebenen heiligen Büchern zu lesen oder auch etwas aus ihnen abzuschreiben. Hierbei darf er und soll er über Gegenstände, die ihm unklar sind, die Belehrung seines Meisters einholen. Ist es die Jahreszeit, wo der Mönch Bana liest, d. h. den Laien vorlesend oder erzählend eine Art Predigt hält (vgl. S. 14), so hat der Novize alles für diese Handlung vorzubereiten und seinem Lehrer behülflich zu sein. Überhaupt soll er soviel er kann seinem Meister und auch anderen Mönchen (falls er einem größeren Kloster zugeteilt ist) in großer Ehrerbietung seine Dienste widmen, als ob er dem Buddha selbst diente. Meditation, besonders darüber, ob er all seine Pflichten richtig erfüllt habe, beschließt den Tag.

Eine bestimmte Anzahl von Schriften ist ausgewählt für das Studium und Auswendiglernen des Novizen. Diese Schriften sind teilweise in Elu, einem altsinghalesischen Dialekte, teilweise in Pali, der heiligen Sprache des südlichen Buddhismus, geschrieben. Zur Aufzeichnung der Pali-Schriften bedient man sich der singhalesischen (aus dem Sanskrit abgeleiteten) Buchstaben. Die meisten dieser für Novizen bestimmten Schriften enthalten Vorschriften des praktischen Lebens, Gebote und Verbote, welche mehr als jene allgemeinen zehn Grundgebote auf die Einzelheiten des Lebens eingehen. Andere zielen dahin, die Sittlichkeit zu vertiefen und zu verinnerlichen, so besonders das berühmte Werk Dhammapada, einer der bekanntesten Bestandteile des buddhistischen Kanons. Auch Anleitung für die rechte Weise der Meditation wird in den Novizenbüchern erteilt. Eine der Schriften für Anfänger führt ein in die Kunst des Exorzismus (sie heißt Piruwânâ-pota). In ihr sind Sprüche aus dem heiligen Kanon zusammengestellt, deren Rezitieren, verbunden mit gewissen äußeren Zeremonien, böse Einflüsse abwehren und Segen bringen soll. Es ist zu beachten, daß diese abergläubische Linie des Buddhismus selbst in Ceylon schon bei der Unterweisung der zukünftigen Mönche deutlich hervortritt.

So ernst und tief viele der Vorschriften und Betrachtungen in den Schriften klingen, so nachdrücklich darin

auch auf Reinheit der Motive, auf inneren Eifer, auf die höchsten Ziele hingewiesen wird, so würde man doch sehr irren, wenn man eine dementsprechende Anschauung bei dem Durchschnitte der Novizen voraussetzte. Die meisten fassen die Sache völlig äußerlich auf. Zwar wird auswendig gelernt und gelesen, das äußere Dekorum wird beobachtet, die Dienstpflichten gegen den Mönchslehrer werden erfüllt, aber übrigens verfolgt man seinen Weg, weil er schließlich zum Anrecht oder teilweisen Anrecht auf ein Kloster und Heiligtum führt. Diejenigen, deren Streben ernster ist, sind Ausnahmen.

Mit dem zwanzigsten Jahre hat der Novize das Alter erreicht, um als voller Mönch in die engere Gemeinde aufgenommen zu werden. Dazu bedarf es eines öffentlichen Aktes, den man Upasampadâ nennt. Derselbe vollzieht sich nach einem alten Ritual und verläuft sehr einfach[1]). Der Novize legt zunächst wieder Laienkleidung an; seine Mönchsgewandung nebst verschiedenen sonstigen Attributen wird an einer bestimmten Stelle aufbewahrt, um ihm hernach überreicht zu werden. Da der Tag als ein großer Festtag gilt, begleiten Freunde den Aufzunehmenden in einem fröhlichen Aufzuge nach dem Kloster, wo der Akt stattfinden soll. Alle Mönche versammeln sich in einer großen Halle. Der Leiter der Aufnahmefeier richtet dann öffentlich eine Reihe von Fragen an den Aufzunehmenden: ob die dort deponierten Gewänder und Utensilien ihm gehören? ob er frei ist von bestimmten Krankheiten, welche die Aufnahme hindern? ob er ein Mensch, ein Mann, ein Freier ist? ob er nicht verschuldet ist? kein Diener des Königs? ob er die Einwilligung der Eltern hat? ob er zwanzig Jahre alt ist? Sodann wird er nach seinem und seines bisherigen Mönchslehrers Namen gefragt. Nun muß er vortreten und die ganze Mönchsversammlung dreimal um Aufnahme bitten. Der Leitende weist darauf hin, daß kein Hindernis vorliege und fordert den, der Einspruch tun will, auf, zu sprechen. Wenn niemand da-

---

[1]) Vergl. Warren, Buddhism in translations S. 395—401, wo das Ritual (Kammavâcâ) übersetzt ist.

gegen auftritt, gilt der Novize als aufgenommen. Der Leiter stellt ihm noch ganz kurz die Hauptpflichten seines neuen Lebens vor, und zwar zum Teil in altertümlichen Formulierungen, wie sie heute nicht mehr innegehalten werden (z. B. daß die Kleidung aus zusammengenähten Lumpen hergestellt werden soll, daß man in Krankheit nur gewisse ekelhafte Medikamente gebrauchen dürfe). Die Mönchskleidung wird angelegt und die notwendigen Utensilien werden dem neuen Mönche übergeben. Es gilt als festes Gesetz, daß ein Mönch nur acht bestimmte Gegenstände zu eigen besitzen soll, nämlich außer den drei Stücken seiner Kleidung einen Gürtel, eine Almosenschale, ein Rasiermesser, eine Nadel, ein Filtriertuch, um Wasser durchzuseihen, ehe man es trinkt. Diese Gegenstände muß der Mönch bei seiner Aufnahme sämtlich aufweisen können. Er bekommt sie meistens als Geschenk von Nächststehenden.

Wenn ein Erwachsener von mehr als zwanzig Jahren in den Mönchsorden eintreten will, so hat auch er zunächst als Novize eine Vorstufe, welche durch eine einfachere Förmlichkeit eingeleitet wird, durchzumachen. Er erhält in dieser Zeit den notwendigsten Unterricht und praktische Anleitungen. Eine Bestimmung über das Mindestmaß dieser Vorbildung besteht nicht. Doch kann der Leiter der Aufnahmefeier eine Prüfung anstellen, um sich zu überzeugen, daß der Aspirant die notwendigsten Kenntnisse besitzt.

Die Feier der Aufnahme in den Mönchsorden wird heutzutage für ganz Ceylon gewohnheitsmäßig nur in der alten Hauptstadt Kandy vorgenommen, und zwar in den beiden Klöstern Malwatte und Asgiri, denen eine leitende Stellung zukommt. (Vgl. S. 8.) Beide Klöster haben einen besonderen Raum für diesen Zweck, eine offene rechteckige Säulenhalle. Der Leiter der Feier, der Abt des betreffenden Klosters, muß mindestens seit zehn Jahren Vollmönch sein, und die Zahl der teilnehmenden Mönche muß wenigstens zehn betragen. Der Vorgang ist öffentlich; meistens nehmen viele Laien, Verwandte und Freunde der Ordinanden, daran teil. Natürlich ist es auch jedesmal eine größere Zahl von Novizen, die

gemeinsam aufgenommen wird. Es sind nur vier Aufnahmefeiern jährlich üblich, und zwar je eine Woche nacheinander im Monate Wesak (unserm Mai-Juni), beginnend mit dem Vollmondtage dieses Monats, welcher als der Tag gilt, da der Buddha einst in das volle Nirvâna eingegangen ist.

Der Eintritt in das Mönchtum ist nicht etwas für immer Verpflichtendes. Vielmehr steht es in dem freien Willen jedes Geschorenen, in das Weltleben zurückzukehren, wenn er sich unfähig findet, die Pflichten des Mönchlebens zu erfüllen oder wenn er das Vertrauen dazu verliert. Auch kann er zeitweise aus gewissen Gründen austreten, um hernach wieder aufgenommen zu werden. Um jedoch einen gar zu mutwilligen Mißbrauch solcher Freiheit zu verhüten, gilt die Bestimmung, daß der Austretende seinen Entschluß und seine Gründe den versammelten Mönchen eines Klosters öffentlich mitteilen muß.

Anlage der heiligen Gebäude.

Man dürfte zweifelhaft sein, wie die Stätten, wo die Mönche ihren Aufenthalt nehmen, richtig zu bezeichnen sind. Weder der Ausdruck Kloster noch Tempel trifft völlig zu. Das Wort Kloster kann man nicht gebrauchen, da es sich häufig nur um die Wohnung eines einzelnen Insassen handelt. Der Tempel aber ist immer ein besonderes Gebäude für sich, von der Wohnung des oder der Mönchsinsassen geschieden. Die Behausung der Mönche trägt den Namen Pansala; der Tempelraum heißt Wihâra; diese zwei Gebäude sind immer vorhanden, wo Mönche leben.

Pansala bedeutet ursprünglich eine „Blätterhütte“ und deutet so auf die primitive Art der Wohnungen von Mönchen hin. Noch heute sind es meist ganz geringe Häuschen, aus Latten und Lehm gebaut, das Dach aus Stroh oder Palmblättern hergestellt. So sehen wenigstens die vielen gewöhnlichen Pansalas aus, welche überall auf Ceylon durch das Land hin zerstreut im Schatten von Palmen und Eisenholzbäumen liegen, umwachsen

von Bananenstauden und umblüht von tropischen Blumen. In ihrer kunstlosen Anspruchslosigkeit stören diese niedrigen braunen und weißen Gebäude die Harmonie des schönen Natureindrucks garnicht. Anders nehmen sich freilich einzelne größere Klöster in Orten wie Kolombo oder Kandy aus. Dort sind es wohl gar mehrstöckige, auf europäische Art gebaute Häuser, im Innern mit modernen Möbeln ausgestattet.

Der Tempelraum, Wihâra, liegt immer getrennt für sich, häufig auf einem Hügel oder sonst hervorragenden Platze. Bei größeren Klöstern hat man auch wohl mehrere Wihâras. Der Wihâra ist der Ort, wo die Buddhastatuen (Pilama) aufgestellt sind. Das Gebäude ist meistens etwas solider als die Mönchswohnung und mit Ziegeln gedeckt, öfter von einer Lehmmauer umschlossen, welche einfache mythologische Malereien verzieren. Ähnliche religiöse Malerei wird auch zum Schmuck der Innenwände des Heiligtums verwendet. Sie hat wenig von künstlerischem Charakter. In Farbe, Kostüm und Haltung, in Ausdruck der Gesichter und Gruppierung der Figuren, gibt sich immer die gleiche kindlich unentwickelte, früh erstarrte und seit Jahrhunderten in einer festen Tradition dahinlaufende Art kund.

Auch die Darstellung des Buddha in Statuen ist auf wenige ganz und gar feststehende Typen beschränkt. Man kennt hauptsächlich drei Formen von Buddhastatuen: den sitzenden, den stehenden und den liegenden Buddha. In allen drei Formen trägt der Buddha die übliche Mönchskleidung, als Obergewand den Mantel, der die rechte Schulter frei läßt. Die Ohrläppchen sind so lang, daß sie die Schulter berühren. Die Haarfläche des Kopfes ist bedeckt mit einer Menge kurzer Stümpfe, die ursprünglich die Reste des abgeschnittenen Hauptharres darstellen sollten, mit der Zeit aber so stilisiert sind, daß das nur schwer noch zu erkennen ist. Oben aus der Mitte des Schädels tritt gewöhnlich eine besondere Erhebung hervor, in die Darstellung einer fünfzackigen Flamme auslaufend. Die Gesichtszüge sind meist steif und unschön, nach altüberlieferter Vorschrift handwerksmäßig gebildet. Der sitzende Buddha hockt

mit zusammengeschlagenen Beinen, die Füße aufeinander gelegt, den linken unter dem rechten, die Hände, gleichfalls die linke unter der rechten, im Schoße über den Füßen. Es ist die Haltung der Meditation, in welcher man sich den Buddha unter dem Bodhibaume denkt, damals, als er seine Offenbarung erlebte. (S. Buddhismus I, S. 7 f.) Der stehende Buddha wird in gerade aufgerichteter Haltung wiedergegeben, die Füße eng nebeneinander gesetzt, die rechte Hand erhoben, sodaß die innere Handfläche dem Beschauer zugewendet ist, die linke dicht am Körper herabgestreckt, das Gewand haltend. Er ist als predigender gedacht. Der liegende Buddha soll den Moment darstellen, da der große Lehrer in das volle Nirvâna einging, also starb. Er liegt lang ausgestreckt auf der rechten Seite, die rechte Hand unter den Kopf gelegt, der linke Arm schmiegt sich dem Körper an. — Hin und wieder begegnet man leichten Abweichungen von diesen drei Darstellungen[1]), aber im ganzen kehren sie immer so wieder, natürlich in allen Maßen, von riesiger, zehnfach die Menschengröße übertreffender Ausdehnung bis zu solchen, die man bequem in die Tasche steckt. Kolossale Buddhafiguren sind zuweilen aus dem natürlichen Felsen gehauen. Die Bildnisse in den Wihâras bestehen vielfach aus gebranntem Ton, der mit einer Lage von besonderem Zement, dem sog. Tschunam, bedeckt wird, welcher sehr dauerhaft ist und eine gute Politur annimmt. Auch Holz, Kupfer, Bronze, Elfenbein und Stein dienen

---

[1]) Von diesen möge noch besonders genannt werden die Darstellung des von der Cobra beschützten Buddha. Seine Haltung ist genau die des „sitzenden“, aber die Unterlage seines Sitzes bildet der aufgerollte Leib einer Cobra, jener gefährlichen Giftschlange, die auf Ceylon so häufig ist, und der Kopf des Reptils mit den breit aufgeblasenen Halstaschen wölbt sich schirmend über Gautamas Gestalt. Die Legende sagt: so habe ein Schlangendämon den Buddha beschützt, als er in Meditation sitzend von feindlichen Mächten durch Regen und Unwetter bedroht wurde. Offenbar hat man alten auf Ceylon heimischen Schlangenkult dadurch mit dem Buddhismus zu verschmelzen gesucht. Darstellungen von fünfköpfigen oder siebenköpfigen Cobras sind auch sonst nicht selten an Felsen und in Tempeln. –

sonst zur Herstellung von Statuen. Sie werden gewöhnlich übergoldet, die bedeutenderen auch mit falschen oder echten Edelsteinen geschmückt. Die Augen und andere Züge des Gesichtes pflegt man durch Malerei hervorzuheben.

Den Buddhabildnissen ordnet man wohl einzelne Gestalten seiner vorzüglichsten Schüler bei, sei es auch nur durch Gemälde an der Wand. So fügt man dem sitzenden Buddha öfter die beiden Jünger Maudgalyâyana (Môgallâna) und Schâriputra (Sâriputta) hinzu, dem sterbenden zuweilen Ananda.

Die Wihâras enthalten nun übrigens außer diesen buddhistischen Darstellungen häufig noch allerlei Gestalten der hinduistischen (brahmanistischen) Mythologie. Besonders gewöhnlich sind Bildnisse des Brahma und des Wischnu. Die Aufnahme solcher Gottheiten ist ein Zugeständnis an die populäre Vermischung von Buddhismus und Hinduismus, welche zu rechtfertigen den Mönchen nicht schwer wird. Die hinduistischen Götter (Dewa) spielen in der buddhistischen Mythologie eben auch eine mannigfache Rolle als Verehrer und Diener des Buddha. Nicht selten findet man die hinduistischen Götterbildnisse in einem besonderen Nebengebäude, dem Dêwâle, das aber zu dem buddhistischen Heiligtume gehört.

Außer Pansala und Wihâra weist jedes etwas größere Heiligtum noch eine besondere Halle auf, die der Predigt des heiligen Textes dienen soll. Diese Halle heißt Banage, von Bana, „das Wort“, nämlich das heilige Wort des Kanons. Es ist gewöhnlich ein völlig schmuckloser Raum mit einer Art Podium in der Mitte für den redenden Mönch. Die Zuhörer bedürfen keiner Stühle oder Bänke, da sie nach singhalesischer Weise auf Matten am Boden hocken. Die Predigt, für welche diese Hallen bestimmt sind, wird in den drei Monaten des sog. Was gehalten und daher selbst auch wohl Was genannt. Dieser Name bezeichnete ursprünglich die Regenzeit, für welche der Buddha die Mönche anwies nicht umherzuwandern, sondern still an einem Platze zu weilen. Man hat in Ceylon jene selben Monate, welche der Buddha nach nordindischem Klima dafür bestimmte, beibehalten,

nämlich etwa Mitte Juli bis Mitte Oktober, doch sind das für Ceylon klimatisch ziemlich angenehme Zeiten, sodaß die Predigt, wenn keine besondere Halle für sie bei dem Heiligtume sein sollte, unter einem leichten Holzgerüst oder auch ganz im Freien gehalten werden kann. Die Predigt findet am Abend statt, und der Anblick dieser Versammlungen ist höchst phantastisch und malerisch. Die Leute, nach Möglichkeit in Schmuck und buntem Anzuge, bringen eine Menge Lampen und Laternen mit, da es für ein verdienstvolles Werk gilt, zur Erleuchtung beizutragen. Blumen, Flaggen und bunte Tücher, zu Zeiten Musik und Feuerwerk beleben das Schauspiel. Bisweilen werden auch religiöse Aufführungen mit der Feier verbunden. Die Predigt ist meist ein Rezitieren der heiligen Pali-Texte, zuweilen auch eine hinzugefügte Erläuterung in singhalesischer Sprache. So oft der Name des Buddha vorkommt, ruft die ganze Menge: Sâdhu! (ein Ausruf der Bewunderung). In Vollmondnächten setzt man die Feier oft vom Abend bis zum Morgen hin fort. —

In dem Hofe, welchen Pansala, Wihâra und Banage umschließen, sieht man bei größeren Anlagen der Art in der Regel noch verschiedene bemerkenswerte Einrichtungen. Da steht ein Glockengestell mit einer Glocke; da ist ein Bassin mit Lotosblumen; da hat man eine kleine Pagode (Dagoba) errichtet; da wächst der überall von den Mönchen gepflanzte Bodhibaum, ein Exemplar der Gattung, unter welcher der Buddha saß, als er erleuchtet wurde (Pappelfeigenbaum, ficus religiosa). Jedes Kloster hat einen solchen Baum aufzuweisen, während der altehrwürdige Urvater aller dieser Bäume, der schon aus Mahêndras Zeit stammende Bodhibaum, welchen Aschôka nach Ceylon sandte (vgl. Buddhismus I, S. 51), noch heute als eine über zweitausend Jahre alte Seltenheit in der merkwürdigen Ruinenstätte von Anuradhapura grünt (vgl. u. S. 19). Auf dem Hofe vieler Klöster findet man auch einen Pavillon, in welchem ein interessanter, auf Ceylon besonders häufiger Gegenstand der Verehrung ausgestellt ist, nämlich eine Wiedergabe der Fußspur des Buddha (Srî-pâda, wovon der Pavillon Srîpâdula ge-

nannt wird). Diese Merkwürdigkeit hängt zusammen mit dem bekannten, eigenartig geformten und seit alten Zeiten verehrten Berge, welcher den Namen Adams Pik trägt. Dort hat die Phantasie der religiösen Scheu (wie ähnlich in vielen anderen Ländern) eine besonders gestaltete Vertiefung auf dem Gipfel als den Fußeindruck eines Übernatürlichen betrachtet, und während der Hinduismus den Gott Schiwa, die Mohammedaner den Adam, die Christen (Portugiesen) den heil. Thomas oder aber den Mohren aus Apostelgeschichte 8 zum Urheber dieser Spur gemacht haben, erzählte die buddhistische Legende, daß der Buddha bei seinem dritten wunderbaren Fluge von Nordindien nach Ceylon auf Bitten eines Dämons seinen Fußeindruck diesem Berge eingeprägt habe als ein Siegel, wodurch die Insel ihm zum Eigentum bestimmt werde. Die betreffende Stelle auf dem Gipfel von Adams Pik, welche noch heute jährlich von vielen Pilgern besucht wird, ist eine flache Vertiefung, etwas über $1^1/_2$ m lang und etwa 75 cm breit. Nachbildungen der „Fußspur“, meistens aus Holz hergestellt und bemalt, sind in vielen Klöstern aufgestellt. Die Fußunterseite pflegt in 108 kleine Felder eingeteilt zu sein, deren jedes ein besonderes Merkmal umschließt, meistens ein Tier. Diese Figuren sollen nach populärer Auffassung an frühere Lebensläufe des Buddha Gautama erinnern, an jene verschiedenen Verkörperungen, welche er im Laufe der Zeit durchgemacht hat und von denen der beliebteste Teil des heiligen Kanons, die Dschatakas, erzählen. Gewöhnlich gruppieren sich die 108 Figuren um das Rad herum, das alte Wahrzeichen der buddhistischen Lehre, deren Ausbreitung von Anfang an mit dem Rollen des Rades verglichen wurde.

Da die berühmteren Tempel von vielen Andächtigen Weihgeschenke erhalten, meistens Buddhabilder, so ist oft auch ein besonderes Gebäude für Aufbewahrung dieser Gaben errichtet.

Besonders bemerkenswerte Heiligtümer.

Das angesehenste Heiligtum Ceylons ist der Tempel des heiligen Zahns (Daladawa Maligawa) in Kandy. Er stammt in seiner jetzigen Anlage aus dem vierzehnten Jahrhundert und bietet, am See von Kandy mitten in einer der anmutigsten Landschaften der Erde gelegen, mit seinen originellen Bauten, die weit über die gewöhnliche kunstlose Anlage einfacher Klöster hinausgehen, einen hübschen Anblick. Der Tempel verdankt Namen und Ruhm einer Buddhareliquie, die dort jahrhundertelang aufbewahrt ist und deren heutiger Ersatz, wenn er auch unecht ist, doch noch immer die Andächtigen in Scharen herbeizieht. Ein Zahn Gautamas, aus den Resten seines Scheiterhaufens aufgehoben und zunächst lange Zeit in Indien bewahrt, kam im 4. Jahrhundert n. Chr. nach Ceylon, wurde später noch einmal nach Indien entführt, doch von einem bedeutenden mittelalterlichen Herrscher der Singhalesen, Parakrama Bahu III., zurückgewonnen und jenem Kloster in Kandy zur Aufbewahrung übergeben. Im 16. Jahrhundert indes ist der heilige Zahn von den Portugiesen als ein Gegenstand des Götzendienstes den Eigentümern entrissen und in Goa auf Betreiben des dortigen Erzbischofs öffentlich verbrannt. Freilich hat orientalische Erfindungsgabe den Verlust gutgemacht durch die kühne Erzählung, daß ein neuer Zahn sich wunderhafterweise aus den Resten des vernichteten Vorgängers gebildet habe. Andere vorsichtigere Apologeten behaupten, die Portugiesen seien damals getäuscht und hätten einen falschen Zahn verbrannt, während der echte gerettet wäre. Doch lassen die historischen Dokumente keinen Zweifel, daß der Fanatismus des Erzbischofs mit aller Vorsicht und sicherstem Erfolg verfahren ist, wie auch der heute aufbewahrte Zahn seiner Form nach alles andere eher als menschlichen Ursprungs ist (er mißt ca. 5 cm in Länge und $1^1/_2$ cm am untern Durchmesser). Man hält ihn in einem Schrein verschlossen, welchen eine dämmerige Halle dem Tageslichte entzieht. Bei unsicherem Lampenlicht werden den gläubigen Besuchern die Türen des Schreins ge-

öffnet, und in dem betäubenden Dufte der Blumen, von denen eine Menge hier täglich als freundliches Opfer dargebracht werden, kniet der Andächtige und läßt den unkritischen Blick sich weiden an dem, was man mehr ahnt als wirklich sieht.

Zwei andere sehr angesehene Klöster in Kandy sind Malwatte und Asgiri. Diese beiden Stätten nehmen seit langem eine Art Oberleitung über die gesamten Heiligtümer Ceylons für sich in Anspruch, sodaß fast alle Mönche der Insel sich zu dem einen oder andern Kloster zählen. Die Scheidung ist keine irgendwie dogmatische, sondern eine jurisdiktionelle. Das Kloster Malwatte hat seine Angehörigen besonders im Süden der Insel, Asgiri dagegen im Norden. In manchen Gegenden mischen sich die Angehörigen der zwei Oberhoheiten. Die Äbte der beiden führenden Heiligtümer tragen den Titel Mahanâyaka, Oberpriester. Ihnen allein steht das Recht der Aufnahme unter die Mönche zu. Vgl. o. S. 84.

In Colombo, das eine ganze Anzahl namhafter Tempel aufweist, verdient vor allem genannt zu werden der Maligakanda, und zwar weil mit ihm ein besonderes Institut für Pali- und Sanskritstudien verbunden ist, das Vidyôdaya College (Vidyôdaya Parivêna), ein angesehener Sitz südbuddhistischer Gelehrsamkeit. Hier wird Mönchen Gelegenheit zu gründlichem Eindringen in die Kenntnis ihres heiligen Kanons gegeben, und auch Buddhisten anderer Länder, z. B. von Japan, halten sich hier zeitweilig zu Studien auf. An der Spitze der Schule steht[1]) der greise Hikkaduwe Sumangala, ein weithin bekannter Mann, ausgezeichnet durch den Ehrentitel „Oberpriester von Adams Pik und Galle“. In allen Lehrfragen ist er wohl die ausschlaggebende Autorität von Ceylon. Die Zahl der Schüler des Instituts wurde mir im Jahre 1903 als über fünfzig angegeben. Ihnen steht eine beträchtliche Bibliothek zur Verfügung, vorwiegend Pali- und Sanskritwerke, doch fehlen auch einzelne bekannte Bücher europäischer Gelehrten nicht.

---

[1]) Stand jedenfalls bis vor wenig Jahren. Ob er heute noch lebt, ist mir nicht bekannt.

Nennt man die bemerkenswerten Stätten des Buddhismus auf Ceylon, so darf man die Orte nicht vergessen, welche, heute in Ruinen liegend, doch noch Anzeichen genug aufweisen, welch glänzende Rolle sie in der alten Geschichte des singhalesischen Buddhismus gespielt haben. Vor allem ist da Anuradhapura zu erwähnen. Dieser Ort war jahrhundertelang (vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.) blühender Mittelpunkt des Buddhismus und glänzend geschmückt mit ausgezeichneten Bauwerken, Pagoden, Tempeln, Palästen und Monumenten. Reiche Überreste der alten Bauten sind durch sorgfältige Restaurationsarbeit seit den letzten zwanzig Jahren wieder ans Licht gebracht und bieten eine vorzügliche Anschauung von dem, was der alte Buddhismus an Kunst und Kultur lebendig gemacht hat [1]. Neben Anuradhapura ist Mihintale hervorzuheben mit seinen Erinnerungen an Mahêndra, den Begründer des singhalesischen Buddhismus; ferner Pollunarua, die spätere Hauptstadt; Dambulla, wo einige der eigenartigsten und ältesten Höhlentempel erhalten sind; und Sigiri, eine seltsame Bergfestung.

Leben und Charakter der Mönche.

Den gewöhnlichen Tageslauf des Mönches nehmen ähnliche Beschäftigungen ein, wie wir sie schon bei den Pflichten des Novizen erwähnten: gewisse häusliche Arbeiten, Lesen und Lernen der heiligen Texte, Meditation, einfache Andachtsbräuche vor den Bildnissen, dann der Bettelgang, um sich die nötige Nahrung zu holen. Neun Monate hindurch sollen die Mönche sich wandernd die Nahrung erbetteln; nur in den drei Monaten des Was, die der alten Regenzeit entsprechen, bleiben sie beim Tempel, und die Laien bringen ihnen das Nötige. Den Bettelgang der Mönche kann man noch heute täglich beobachten. Gewöhnlich findet er zwischen 9 und 11 Uhr

---

[1]) Vergl. des Verfassers Artikel: Aus Ceylons vergangenen Tagen, in Westermanns Monatsheften, 1904, Nr. 3 S. 369—81.

morgens statt. Von den größeren Klöstern gehen sie in Trupps zu sechs bis acht aus, im Lande ziehen die Inhaber der kleinen Heiligtümer allein. Die Mönche stellen sich mit ihrer Bettelschale, einem tönernen oder eisernen runden Gefäß, das vielleicht drei Liter Inhalt fassen kann, vor den Häusern auf und warten, ohne ein Wort zu sprechen, ob jemand heraustritt und ihnen etwas gibt. Da sie gewissermaßen regelmäßige Kostgänger sind, so rechnet jeder Haushalt schon bei der Zubereitung der Mahlzeiten mit ihnen, und wenn sie draußen stehen, tritt alsbald die Hausfrau oder auch der Hausherr hervor, füllt ihnen Reis und Zukost in jedes Behältnis und verneigt sich vorher wie nachher mit ehrerbietigem Wort. Die Mönche äußern kein Wort des Dankes, sie stehen vollständig teilnahmlos und gehen nach empfangener Gabe stumm weiter. So wenigstens halten es die sorgfältiger geschulten Mitglieder der angesehenen Klöster, indem die ursprüngliche Idee damit zur Schau getragen wird, daß der Mönch dem Laien eine Wohltat erweist, wenn er ihm Gelegenheit gibt, sich durch Almosen an die Jünger des Buddha ein Verdienst zu erwerben. Da die Nahrung der Singhalesen ziemlich gleichförmig überall in Reis und Curry (Gewürzsauce) nebst etwas Fisch und Gemüse besteht, so ist die aus verschiedenen Haushaltungen in ein Behältnis zusammenkommende Masse nicht ein so unangenehmes Durcheinander, wie der Europäer denken möchte. Dennoch sind es nur die einfachen Dorfmönche, welche sich wirklich davon nähren. Die größeren Klöster bieten ihren Mönchen eigene für diese hergestellte Mahlzeiten, während man die auf dem Bettelgange gesammelte Nahrung Armen und Tieren überläßt. Das Erbetteln der Speise ist hier also zu einer bloßen Form geworden.

Daß manche Klöster der Bettelnahrung entraten können, rührt nicht nur daher, daß sie von Laienbesuchern allerlei Gaben bekommen, sondern es beruht auch auf dem oft nicht unbeträchtlichen Eigentum der Klöster. Denn die Besitzlosigkeit, welche ein Mönch beim Eintritt in den Orden gelobt, gilt nur ihm persönlich; dagegen kann die Mönchsgemeinde als solche viel Besitztum haben

und ist tatsächlich manchmal reich. Das tritt oft schon an allerlei schönen und kostbaren Ausstattungsstücken der Wohnungen in den angeseheneren Klöstern oder an den glänzenden, mit Gold und Edelsteinen freigiebig geschmückten Weihgeschenken zutage, vor allem aber zeigt es sich in dem ausgedehnten Grundbesitz, welchen viele Klöster ihr eigen nennen. Bereits in alten Zeiten ist den Mönchen vielfach von Fürsten Land zu ihrem Unterhalt überwiesen, wenn die direkte Ernährung der Geschorenen von des Königs Tafel her wegen ihrer großen Zahl untunlich wurde. Und Grundbesitz gehört bis auf diesen Tag zu den meisten Heiligtümern. Bestellt wird das Tempelland durch Laien, die im Dienste der Mönche stehen. Die Arbeit derselben war früher lange Zwangsarbeit, eine Art Frondienst. Doch ist dieser Zustand durch die britische Regierung aufgehoben. Von der allgemeinen Landsteuer ist aber das Klosterland noch heute frei. Es wird angenommen, daß etwa ein Drittel des bebauten Landes der Insel Tempelgut ist.

Kommt Feldarbeit bei den Beschäftigungen der Mönche nicht in Betracht, so auch sehr wenig die Tätigkeit des Abschreibens ihrer heiligen Bücher. Die Herstellung der Manuskripte überlassen sie meist bezahlten Laien. Dagegen befassen sich die Mönche häufig mit Schulehalten sowie mit gewissen ärztlichen Diensten, die unmerklich in Beschwörungs- und Bannungspraxis übergehen.

Die Unterweisung, welche die Mönche den Kindern erteilen, verläuft natürlich in all der Ungebundenheit und Unregelmäßigkeit, welche dem Asiaten Natur ist. Die Kinder lernen ihre singhalesische Sprache lesen und schreiben, die geschickteren werden auch in die poetische altsinghalesische Sprache, das Elu, sowie in die heilige Sprache, das Pali, eingeführt. Die Bücher, welche sie unter ihrem Mönchslehrer lesen, handeln außer von den ärmlichsten Anfangsgründen allgemeinen Wissens vor allem von religiösen Gegenständen, Legenden, Gedichten zu Ehren des Buddha oder einer hinduistischen Gottheit, auch wohl von Lebensregeln und Sprichwörtern. Die Unterrichtsmethode ist die primitivste von der Welt;

Vorsprechen und Nachsprechen, gemeinsames Rezitieren, Schreiben in den Sand oder auf Baumblätter, das sind die Lehrmittel, bis man soweit vorgeschritten ist, daß man sich an das Lesen der Palmblatt-Manuskripte machen kann.

In Krankheit sendet der Laie oft zu einem Mönch. Einmal haben viele den Ruf, geschickte Medizinen herstellen zu können; ferner aber muß er Bana, das heilige Wort, lesen, mit welchem der Laie den Glauben an zauberhafte Heilwirkung verbindet.

Von dem geistigen und sittlichen Niveau des singhalesischen Mönchtums darf man sich im allgemeinen keine hohen Vorstellungen bilden. Zwar wer die Spitzen des Vidyôdaya-Instituts in Colombo als normale Gestalten auffaßt oder sonst von einzelnen strengen und gelehrten Mönchen, wie sie in den hervorragenden Klöstern zu finden sind, sein ganzes Urteil abhängig macht, kann zu Äußerungen höchster Anerkennung kommen, wie man sie manchmal bei Europäern liest; der allgemeinen Sachlage entsprechen diese aber nicht. Aus Anlaß der genaueren Feststellung des Tempelgrundbesitzes ernannte die englische Regierung in den neunziger Jahren einen besonderen Vertreter welcher sich pflichtmäßig mehrere Jahre hindurch gründlich mit den Zuständen der Klöster zu beschäftigen hatte. Dieser Beamte hat in vier Jahren etwa 1300 verschiedene Klöster und Tempel besucht und eine so genaue Kenntnis der Personen und Verhältnisse gewonnen, wie sie selten einem einzelnen zu Gebote stehen wird. Sein Urteil ist im ganzen sehr ungünstig [1]). Die Äußerungen anderer Autoritäten wie auch meine persönlichen Erkundigungen stimmen damit überein. Der Durchschnitt der Mönche führt ein träges Leben und ist ohne Interesse selbst an den tieferen Fragen des Buddhismus, da das Lesen oder Rezitieren der heiligen Texte bald etwas rein mechanisches wird, die Übungen der Meditation aber zur gedankenlosen Lethargie ausarten. Sogar die bestimmten zehn Grundgebote des Mönch-

---

[1]) S. Dr. Bowles Daly's Final Report on the Buddhist Temporalities Ordinance. Galle. 1894.

tums werden vielfach ganz außer acht gesetzt. Mönche, welche persönlich Geld besitzen und Geldgeschäfte treiben, sind nicht selten. Diebstahl und Bruch des Keuschheitsgelübdes findet sich ebenfalls häufig genug. Vor fünfundvierzig Jahren konstatierte der bedeutende Kenner des singhalesischen Mönchtums R. Spence Hardy[1]): „In keinem Teile der Insel, den ich besucht habe, scheinen die Mönche als Körperschaft vom Volke geachtet zu werden, obwohl es einzelne Ausnahmen gibt, indem ein Mönch entweder wegen seiner Gelehrsamkeit oder seiner medizinischen Geschicklichkeit, seiner wohltönenden Stimme oder seiner Hingebung an die Amtspflichten populär ist. Ich möchte mich nicht gern direkt über ihre sittliche Führung äußern, da sie mir gewöhnlich von Personen geschildert wurde, die dabei Partei waren. — — — Aber wenn ich gegen sie sprechen hörte, war es mehr wegen ihrer Habgier als wegen Unsittlichkeit; doch hörte ich zuweilen, besonders in gewissen Distrikten, schwere Verbrechen ihnen zur Last legen.“ Der obenerwähnte Beamte aber faßt neuerdings sein Urteil dahin zusammen: „Es gibt im ganzen ungefähr 9000 Mönche. Unter ihnen sind wenige, sehr wenige große Gelehrte; die Mehrzahl ist ohne Bildung; manche sind arbeitsscheu, suchen ein Leben der Trägheit, welches durch das Mönchsgewand gedeckt ist; viele sind verkommene Persönlichkeiten.“ —

Der Leichnam eines verstorbenen Mönches wird verbrannt. Gewöhnlich sehr bald nach seinem Tode, etwa am folgenden Tage, errichtet man an einem geeigneten Orte einen Scheiterhaufen und trägt den Toten in feierlichem Zuge dorthin. Der Körper wird entkleidet und auf eine die Spitze des Scheiterhaufens krönende Bahre gelegt, sodaß das Gesicht nach unten gekehrt ist. Dann wird das Material durch eine Fackel von einem Freunde oder nahen Verwandten in Brand gesetzt. Die Asche der Leiche sammelt man und begräbt sie, indem der Ort oft durch ein einfaches Monument bezeichnet wird.

---

[1]) Eastern Monachism S. 319.

Sekten nnd Reformen.

Von Zerteilung in verschiedene Sekten ist bei dem singhalesischen Buddhismus wenig zu merken. Wegen dogmatischer Abweichungen könnte man in neuerer Zeit nur die Richtung der Amarapura-Gesellschaft nennen. Sie entstand am Anfange des 19. Jahrhunderts, ursprünglich als eine Reaktion dagegen, daß die Erteilung der Mönchsweihe durch das Edikt eines damaligen Herrschers auf eine bestimmte Kaste der Singhalesen beschränkt und allein den oben erwähnten Klöstern Malwatte und Asgiri in Kandy übertragen werden sollte. Dem gegenüber holten die damit Unzufriedenen sich gültige Ordination von Birma her und gründeten eine besondere Gemeinschaft, welche bald auch in dogmatischer Beziehung neue Wege einzuschlagen suchte. Die Vermischung des Buddhismus mit Hinduismus wurde beseitigt, die Autorität des Königs in religiösen Dingen bekämpft, allerlei unbuddhistische, im Laufe der Zeit eingeschlichene Mißbräuche schaffte man ab. Auch in kleinen Äußerlichkeiten unterschieden sich die Amarapuras von den übrigen Mönchen. Ihr Einfluß scheint aber heutigen Tages fast völlig verschwunden. Eine andere Trennung erfolgte im Jahre 1835 durch einen Streit über das Datum, mit welchem die Was-Zeit zu beginnen habe. Doch schmolz die sektiererische Gruppe schnell zusammen.

Dagegen ist eine beachtenswerte Erscheinung modernster Zeit die Reformrichtung, welche sich Buddhasâsana Samâgama nennt. Ihr Hauptsitz ist Birma (Rangoon), aber auch in Ceylon hat sie ihre Bedeutung. Die Anhänger, meist gebildete Singhalesen in Colombo, streben einen gereinigten, verinnerlichten und in mancher Beziehung dem europäischen Geschmack mehr angepaßten Buddhismus an. Sie haben eine Predigthalle erbaut, in welcher am Sonntag (!) Abend regelmäßig eine singhalesische Predigt über buddhistische Fragen gehalten wird, wobei die Zuhörer in überwiegend europäischer Kleidung auf Bänken sitzen wie in christlichen Kirchen, der redende Mönch auf einer Art

Kanzel. Gesungen wird nicht, doch macht eine gemeinsam rezitierte Glaubensformel den Abschluß. Im Hintergrunde der Kapelle, etwa anstelle des christlichen Altars, ist eine Buddhastatue aufgestellt. Eine der Versammlungen, der ich im Jahre 1903 beiwohnte, war zahlreich besucht. Der Redner sprach über absolute Gültigkeit und Berechtigung des ersten buddhistischen Gebots, nichts Lebendiges zu töten. Diese Richtung des Reformbuddhismus fühlt sich übrigens nicht im Gegensatz zu dem sonstigen singhalesischen Buddhismus, sondern unterhält die freundschaftlichsten Beziehungen zu dessen angesehensten Vertretern.

Einwirkung auf die Laien.

Man kann die Bevölkerung von Ceylon im allgemeinen durchaus nicht mit zureichendem Grunde Buddhisten nennen, so häufig das auch oberflächlicherweise geschieht. Denn obwohl bei fast allen der Buddhismus irgendwie in ihr Leben hineinspielt, so hat doch diese Religion ganz und gar nicht die Kraft gehabt, die Laien auch nur annähernd zu ihren Idealen zu erziehen oder mit ihren Anschauungen zu erfüllen. Vielmehr hat das, was vom Buddhismus den Laien zu eigen geworden ist, sehr bedenkliche Entstellungen erfahren, und neben diesem entstellten Buddhismus laufen noch wewesentlich andere Linien von gleicher oder größerer Stärke her, Linien religiösen Lebens, welche die Willkür des abergläubischen Gemüts mit jenem zusammenzwingt, wie wir ein solches Zusammenzwingen oder Zusammenfließen verschiedenen Religionsgutes bei fast allen asiatischen Völkern in irgend welchem Maße beobachten.

Dasjenige, wodurch der Laie mit dem Buddhismus verbunden ist, sind zunächst gewisse äußere Leistungen. Er besucht die Tempel, bringt den Buddhabildnissen oder anderen Götterfiguren Verehrung, Lämpchen[1]) und

[1]) Die gewöhnlichen dieser Lämpchen bestehen einfach aus einem Stück Kokosnußschale mit Öl gefüllt, in das ein Docht gelegt wird. Man setzt sie in Nischen der Tempelmauer

Blumenopfer dar (vor allem sind die Blüten von Champac [Michelia champaca] und Jasmin sehr beliebt, deren betäubender Duft oft die Tempelräume füllt) und spendet die notwendigen Gaben an die Mönche, nämlich Nahrung und Kleidung. Die gewöhnliche Nahrung wird den bettelnden Mönchen vor dem Hause gegeben. Doch machen viele noch außerordentliche Zuwendungen an Reis, Zucker, Honig, Butter, Fisch oder Fleisch, die sie in die Heiligtümer tragen. Für die Schenkung der Kleider an die Mönche ist insbesondere der Monat nach der Was-Zeit bestimmt, welcher daher den Namen „Kleidermonat" trägt. Viele Laien kaufen dann ein oder mehrere Stücke Zeug, um sie den Mönchen darzubringen. Jeder Mönch darf für sich nur einen einzigen aus den oben (S. 80) erwähnten drei Teilen bestehenden Anzug annehmen. Was aber darüber hinaus geschenkt wird, fällt dem Heiligtum, dem Kloster, der Gemeinschaft zu. Ein eigentümlicher Brauch ist, daß man bisweilen eine Anzahl Mönchsgewänder von der rohen Baumwolle bis zum fertigen Kleid durch Beteiligung vieler Hände in der Frist eines Tages zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang fertigstellt. Dafür setzen sich eine größere Anzahl Menschen, besonders Frauen, zusammen, oft in dem Predigtraum eines Tempels, und während einige die Baumwolle von der Staude einbringen, bereiten andere sie vor, wieder andere spinnen sie, dann wird sie gewoben, zurechtgeschnitten, genäht und gefärbt, letzteres von den Mönchen selbst.

Eine besondere Leistung des Laien besteht ferner darin, daß er für kurze Zeit sich Beschränkungen unterwirft, welche den äußeren Formen des Mönchtums nahe kommen. Da man dies besonders an den vier Tagen der Mondphasen, Neumond, Vollmond und den zwei dazwischen in der Mitte liegenden Terminen zu tun pflegt und diese Tage Pôya heißen, so nennt man auch die religiöse Übung selbst Pôya. Wer Pôya halten will, muß am frühen Morgen des betreffenden Tages diesen

---

oder in das Heiligtum selbst und erleuchtet es abends damit, besonders bei irgend welchen festlichen Anlässen.

seinen Entschluß einem Mönche mitteilen, indem er zu dem Heiligtum geht und erklärt: ich will die Gebote beobachten. Mit den Geboten sind jene acht Gebote gemeint, welche als die Regel für eine Art mönchischer Vorstufe gelten. (Vgl. Buddhismus I, S. 19.) An dem Tage des Pôya enthält sich der Laie der Arbeit und des Handels, er hört das heilige Wort von Mönchen oder liest es, er verweilt in stiller Meditation; man vollbringt auch wohl besondere gute Werke gegen Eltern, Verwandte oder Notleidende, trägt Opfergaben in die Tempel und an die Pagoden.

Alle derartige Leistungen werden von dem gewöhnlichen Manne als Mittel zur Erwerbung religiösen Verdienstes und zur Abwendung von Übeln betrachtet. Diese abergläubische Ausnutzung hat die ganze Religion für den Laien völlig veräußerlicht. Besonders grell tritt dies darin zutage, wie immer wieder das heilige Wort, Bana, als ein Zaubermittel betrachtet wird, das durch bloße Verlesung und Hören Segen bringt, Krankheiten abwehrt, Geister bannt, auch wenn der Laie es garnicht versteht. Es gibt einen eigentümlichen Brauch, Pirit genannt, der darin besteht, daß Laien zur Beschwörung irgend einer Gefahr oder zur Gewinnung guter Einflüsse eine Anzahl Mönche veranlassen, in dem Predigtraum eines Klosters oder einem anderen dafür hergerichteten Gebäude längere Zeit Tag und Nacht ununterbrochen Bana zu lesen, gewöhnlich sieben Tage lang. Die Mönche lösen sich dabei ab, doch so, daß nicht die geringste Pause eintritt, wodurch der Zauber gebrochen wäre. Eine Buddhareliquie liegt auf dem Platz der rezitierenden Mönche, und ein heiliger Faden wird ausgespannt um das ganze Gebäude, anfangend bei dem Orte der Rezitation und wieder dahin zurückführend, indem so die beschwörende Wirkung materiell zusammengehalten wird. Außer den zwei zur Zeit gerade Bana lesenden Mönchen sind gewöhnlich noch andere im Gebäude versammelt, welche mitmurmeln und dabei den Faden halten, der den heiligen Bezirk umschließt. Mit einer Prozession und mythologischen Aufführung endet die Feier, bei der oft viel äußerer Aufwand gezeigt wird. Hier hat man ganz

offenkundig das Wort der tiefsinnigen Lehre des Buddha zum magischen Zauberwerk herabgedrückt. Das entspricht aber nur der allgemeinen Auffassung des singhalesischen Volkes.

Daß auf diesem Wege vom Geist der buddhistischen Lehre nichts in die Laien übergegangen ist, kann niemanden wunder nehmen. Nicht einmal soweit hat der Buddhismus den Singhalesen innerlich beeinflussen können, daß etwas Milde gegen die Tiere ihm natürlich geworden wäre, ein Einfluß, der doch bei der Grundrichtung dieser Religion am nächsten läge. Man lese bei Sir Emerson Tennent, dem so gründlichen und feinsinnigen Kenner von Ceylon, der viele Jahre als hoher Beamter alle Gelegenheit zu Beobachtung und Erkundigung hatte[1]), in welch unmenschlicher Weise man das Schildpatt den lebendigen Schildkröten durch Brennen abgewinnt (Ceylon I, 190f.), oder wie sonst auf Märkten und Straßen die Tiere ohne das geringste Bedenken, oft ganz ohne zwingenden Grund gequält werden (Ceylon II, 177f.). Neben solche Darlegungen braucht man nicht noch Einzelbeobachtungen zu stellen, wie sie ein kürzerer Aufenthalt in dem Lande an die Hand gibt.

Innerlich ist es eben nicht der Buddhismus, durch welchen der einfache Singhalese sich wirklich berührt fühlt, sondern vielmehr sein alter Natur- und Dämonenkultus. Der Buddhismus hat nichts dafür getan, denselben zu beseitigen, hat vielmehr durch seine mythologischen Elemente allerlei Handhaben geboten, ihn zu erhalten. Seit Urzeiten glaubt das Volk von Ceylon an die Wirksamkeit von allerlei Dämonen (Sanne), die besonders für jedes Unglück, jede Krankheit, jede gefährliche Erscheinung verantwortlich seien. Zur Besänftigung der bösen Geister bedient man sich einer Klasse von Beschwörern, der Kattadias. Besonders Fälle von Dürre und Teuerung sowie von ernstlichen Krankheiten treiben das Volk diesen Beschwörern zu. Den unheim-

[1]) Sein zweibändiges Werk: Ceylon, an account of the island, physical, historical and topographical, 4. Aufl., London, 1860, ist noch immer die grundlegende neuere Arbeit, wenn auch in Einzelheiten veraltet oder überholt.

lichen Mächten wird ein Altar errichtet, ein Opfer gebracht (oft ein Hahn), dann werden zu bestimmten Zeiten (Sonnenuntergang, Mitternacht, Sonnenaufgang) Gaben von Nahrungsmitteln und Blumen gespendet. Dazwischen führen die Kattadias in Verkleidung und mit schauerlichen Masken Tänze auf, die sich bis zur Raserei steigern, wodurch sie selbst von dem Dämon besessen werden, der durch sie dann die Ursache der Bedrängnis und Mittel zur Beseitigung angibt. Dieser Dämonenglaube ist bis auf den heutigen Tag die einzige wirklich vom Volke empfundene religiöse Größe. Er hat sich verbunden sowohl mit hinduistischen Vorstellungen wie mit Ideen und Gestalten aus dem Buddhismus. Aber diese beiden Religionen haben nur dazu dienen müssen, neue Klassen von Dämonen einzuführen, neue Mittel der Bannung zu erfinden, andere Zauberformeln zu liefern; im wesentlichen ist es der alte naturscheue Geisterglaube, welcher den gewöhnlichen Mann beherrscht. Der Buddha so gut wie Brahma oder Wischnu oder Schiwa, die freundlichen wie die feindseligen Fabelwesen der buddhistischen Legenden (Yakscha und Rakschasa), das wird alles eingereiht in die Scharen der von alters her umworbenen Dämonen, mit deren richtiger Behandlung man täglich zu tun hat.

Will man die ganze Lebendigkeit solch abergläubischer Praktiken, verbunden mit allerlei Aufputz von den erwähnten Religionen her, auch die Art, wie sich das buddhistische Mönchtum skrupellos zur Verbrämung der Volksvorstellungen hergibt, an einem deutlichen Beispiele vorgeführt sehen, so muß man einmal genau den Verlauf und alle Einzelheiten des größten Nationalfestes, des Perahera, studieren, das im August jedes Jahres stattfindet[1]). Das Fest gilt dem Gotte Wischnu. Es sind indes noch vielerlei Beziehungen zu anderen Göttern damit verknüpft. Eine ungeheure Fülle abergläubischer Bräuche spielt sich in Verbindung mit dem Feste ab. Unter

[1]) In dem „Ceylon Examiner" vom 17. Nov. 1874 findet man eine eingehende Darstellung dessen, was zu dem Perahera-Feste gehört.

dieſem bunten Gemenge aber iſt eins der Hauptmittel zur Verherrlichung der Feier die Ausſtellung des Behälters einer Buddhareliquie aus dem Kloſter Maligawa, welche mitten in der Haupt-Prozeſſion auf dem Rücken eines Elefanten dahergetragen wird. So finden wir hier einen angeblichen Überreſt der irdiſchen Perſönlichkeit des Buddha ſelbſt und tauſende ſeiner Nachfolger in munterem Vereine mit hinduiſtiſchen Prieſtern und Beſchwörern, mit Kattadias und ähnlichen Figuren, wir finden den Buddhismus umſpielt von Waſſerbeſchwörung, religiöſen Tänzen, Zauberformeln und unzähligen Symbolen kraſſen Naturkults. Aus dieſem Bilde kann man, ſo fremdartig es manchen europäiſchen Verehrer des „ſüdlichen Buddhismus“ anmuten wird, ableſen, welche Stellung die Religion des Buddha Gautama heute tatſächlich auf der Inſel Ceylon einnimmt.

4. Kapitel.

Der Buddhismus von Birma.

In Birma hat der Buddhismus das Volksleben tiefer durchdrungen und ihm mehr Färbung gegeben als in Ceylon. Die Religion des Gautama gewann hier vielleicht ihre freundlichſte und echteſte Ausgeſtaltung, und ſo wenig ſich für den Beſucher dieſes Landes die Erinnerungen an den Buddhismus von ſonſtigen Eindrücken trennen laſſen, ſo gewiß wird der Rückblick auf das religiöſe Leben der Birmeſen immer einen gewiſſen ſonnigen Schimmer bewahren. Wer dazu neigt, ſich vom Buddhismus bezaubern zu laſſen, dem bietet ſich hier ein gewiſſer Anlaß dazu, natürlich nur, wenn man nicht

das halb europaisierte Rangoon allein ins Auge faßt, sondern tiefer ins Land geht. Harmlos und urwüchsig, liebenswürdig und anmutig berührt zunächst das ganze, und erst ein schärferer Blick entdeckt auch hier bald die Schwächen und Grenzen.

Novizen und Mönche.

Wie in Ceylon, beginnt die Berührung mit dem Buddhismus auch in Birma durch die Lehrtätigkeit, welche die Mönche üben. Jedes Dorf, jede Ansiedlung besitzt unfehlbar einen buddhistischen Tempel, bei dem wenigstens ein Mönch seine Wohnung hat. Hier ist zugleich die Schule des birmesischen Kindes. Es ist Brauch, daß jedes Kind ein gewisses Maß von Unterweisung in der Mönchsschule empfängt. Diese Bildung ist freilich ebenso beschränkt und von derselben Art wie die des jungen Singhalesen: Schreiben und Lesen des Birmesischen und der heiligen Sprache, des Pali, die hier mit birmesischen Buchstaben geschrieben wird, Auswendiglernen heiliger Formeln und Gebete, Einführung in die frommen Zeremonien sowie in die phantastische Welt der buddhistischen Legenden und Mythologien, sittliche Weisungen, etwas von Volkspoesie. Durch diesen Unterricht wird eine frühe und freundliche Verbindung des einzelnen mit der Religion seines Landes geschlossen. Die Mönche sind meist ehrenwerte und geachtete Leute, und der Unterricht ist den Kindern ein Vergnügen. Er beginnt gewöhnlich mit dem achten oder neunten Lebensjahre. Die Schüler können im Kloster selbst Wohnung nehmen, werden damit aber nicht etwa Klosternovizen, sondern bleiben einfach Zöglinge mit weltlicher Kleidung und ohne andere Verpflichtungen, als die der Unterricht auferlegt.

Einige Jahre später kommt dann freilich für das junge Menschenkind der Zeitpunkt, wo es völlig unter die Klostergelübde und Klostergewohnheiten zu treten hat. Es ist nämlich in Birma Brauch, daß ganz allgemein jeder Laie, auch wenn er nicht die Absicht hat, dem Weltleben dauernd zu entsagen, in seiner Jugend eine

gewisse Frist dem Mönchsleben sich widmet. Dieser Durchgang durch das Kloster bedeutet den Eintritt ins volle Leben der Erwachsenen. Der Knabe empfängt dabei einen neuen Namen (den er freilich später, wenn er ins Weltleben zurücktritt, wieder ablegt) und wird nun erst als vollwertig genommen. Das Alter für die Mönchsperiode des Lebens ist eigentlich fünfzehn Jahre, doch machen die meisten sie aus praktischen Gründen schon früher, mit zwölf Jahren etwa, durch. Gewöhnlich tritt man mit Beginn der Was-Zeit, d. h. etwa Mitte Juli, ins Kloster ein. Dieser Eintritt ist eine große Festlichkeit, an welcher Verwandte und Freunde, weibliche wie männliche, teilnehmen. Ein prächtiger Umzug, mit welchem der Klosteraspirant von den Nahestehenden Abschied nimmt, gleichsam die Welt verläßt, eröffnet den Vorgang. Dann findet im elterlichen Hause die Aufnahmefeier statt. Dort sind eine Anzahl Mönche und alle sonst Teilnehmenden versammelt. Das Haupthaar wird abgeschoren, die weltliche Kleidung mit der mönchischen vertauscht, der junge Mensch bittet dreimal um Zulassung in die heil. Gemeinde, die Mönchsutensilien werden ihm überreicht und danach wandelt er in Prozession zum Kloster. Im Hause der Eltern folgt dann noch eine Bewirtung der Gäste, welche gewöhnlich mit dem in Birma so allgemein beliebten pantomimischen Tanze, Pwe genannt, schließt.

Die Dauer des Aufenthalts solcher Novizen im Kloster ist nach dem Ernste der Gesinnung verschieden. Es gibt Fälle, wo in dem Eintritt so sehr nur eine äußerliche Form gesehen wird, daß die Eintretenden nur einen Tag über unter den Mönchen bleiben. Andere verweilen wenigstens einige Wochen oder einen Monat. Korrekterweise soll man aber eine Was-Zeit über, also drei Monate lang, dem Kloster angehören, und wer gar in besonders starkem religiösen Empfinden der höchsten Anforderung genügen will, der verbringt drei Regenzeiten bei den Mönchen; das wird dahin aufgefaßt, daß man mit dem ersten Was ein Verdienst für seinen Vater, mit dem zweiten eins für seine Mutter, mit dem dritten ein Verdienst für sich selber erwerbe.

Der allgemeine Name für den Novizen in Birma ist Schin. Er führt die Lebensweise der Mönche und darf es nicht wagen, die zehn Grundgebote zu übertreten, wenn er sich nicht Strafen, vielfach körperlicher Züchtigung aussetzen will. Doch ist die Bürde, welche ihm mit dem mönchischen Leben auferlegt wird, bei der Einfachheit des birmesischen Lebens überhaupt nicht eben schwer, zumal wenn es sich nur um kürzere Zeit handelt.

Wer nach seinem Noviziat dauernd in die Mönchsgemeinde eingereiht werden will, hat eine zweite Aufnahme durchzumachen, die ähnlich wie auf Ceylon verläuft. Auch hier ist das vorgeschriebene Mindestalter zwanzig Jahre.

Kleidung und sonstige Ausstattung der Mönche ist dieselbe wie bei dem singhalesischen Buddhismus. Auch die tägliche Lebensweise ist die gleiche. Man erhebt sich bei Morgengrauen, reinigt sich, spricht die Morgengebete, vollzieht die nötigen häuslichen Arbeiten, nimmt ein leichtes Frühmahl ein und widmet sich der Meditation oder dem Studium eines heiligen Textes. Um acht oder neun Uhr findet der regelmäßige Bettelgang statt, welcher nur Kranken und ganz Alten erlassen werden kann. Die erbettelte Nahrung wird auch in Birma gewöhnlich nicht von den Mönchen gegessen, soweit sie nicht Armut dazu zwingt. Vielmehr dient sie Armen oder Tieren; nicht selten leeren die Mönche schon während des Bettelganges selbst die gefüllte Schale auf die Straße zum Besten der Hunde oder anderer Bewerber. Das gilt nicht als verächtlich gegen die Geber, da ja auch die Ernährung von Tieren ein gutes Werk ist. Nachdem sie ein bis zwei Stunden der religiösen Pflicht des Bettelganges genügt haben, kehren sie in das Kloster zurück und nehmen das ihnen dort mittlerweile bereitete Mahl ein. Hierauf wird die Zeit mit religiöser Lektüre oder Unterhaltung, mit Annahme von Besuchern und sonst beliebig verbracht. Gegen Mittag genießt man noch einen leichten Imbiß, da nach Mittag nicht mehr gegessen werden darf. Den Nachmittag füllen allerlei einfache Pflichten aus, Unterweisung der Schüler, Lernen heiliger

Texte, Meditation, Beaufsichtigung der Abschreiber, welche heilige Manuskripte für das Kloster herstellen; ein gut Teil der Zeit gehört auch dem Geplauder und dem Betelkauen. Für die Jüngeren, insbesondere für die Novizen fallen noch allerlei äußere Dienstleistungen dazwischen. Mit Sonnenuntergang müssen alle, die das gelbe Gewand tragen, auch wenn sie vorher vielleicht auswärts Besuche machten, im Kloster beisammen sein. Eine gewisse Kontrolle wird über das geübt, was die Jüngeren gelernt haben, und der Tag schließt ab mit einer gemeinsamen Verehrung der Buddhabilder.

Rangstufen.

Theoretisch sollen alle Mönche einander gleich stehen, nur daß nach dem Alter ihrer Zugehörigkeit zu den Geschorenen ein Unterschied gemacht wird. Man zählt dabei die Was-Zeiten und sagt von einem Mönche: er hat so und so viele Was. Der, welcher mehr Was hat, gilt als ehrwürdiger. Sonst soll ein Unterschied nicht sein. Indes haben sich doch praktisch deutliche Ansätze zu einem hierarchischen System gebildet (mehr als in Ceylon). Der Vollmönch trägt zunächst den Titel Yahan oder auch Pyit-schin. Hat er mehr als zehn Was, so bekommt er den Ehrentitel Hpongyi (großer Ruhm), ein Name, den Ausländer oft auf die Mönche überhaupt anwenden. Aus den Hpongyi allein kann der Sayah, der Abt eines Klosters, gewählt werden. Die Klöster eines gewissen Bezirkes vereinigen sich wieder unter der Aufsicht eines älteren und besonders angesehenen Abtes, welcher den Titel Gaing-Ôk führt. Eine noch höhere Gruppe bilden dann die Sayadau, die „Lehrer des Königs", ein Titel, den die ehemaligen Könige von Birma zu verleihen hatten. Aus der Zahl der Sayadau wurde schließlich durch den König ein Oberhaupt des gesamten birmesischen Buddhismus mit dem Titel Thathanabaing (Leiter der Gemeinde) eingesetzt. Seit aber Birma seinen König verloren und englische Oberhoheit anerkannt hat, ist in der Hierarchie eine gewisse Verwirrung eingetreten, besonders nachdem der letzte aus

der königlichen Zeit stammende Thathanabaing 1895 gestorben war. Lange hatte er keinen Nachfolger, da die britische Regierung die Ernennung eines religiösen Hauptes als nicht ihres Amtes ablehnte, die Mönche des Landes selbst aber nicht einig waren. Schließlich ist nun neuerdings doch durch Wahl der Mönche ein neuer Thathanabaing an die Spitze berufen und hat (im Oktober 1903) die feierliche Bestätigung der englischen Regierung erhalten. Er residiert in Mandalay, der früheren Hauptstadt. Seine Herrschaft ist vorläufig auf Nordbirma (Oberbirma) beschränkt, doch hat Lord Curzon, der indische Vizekönig, welcher ihn einführte, die Erweiterung seines Gebietes auch über Unterbirma in Aussicht gestellt. —

Heilige Gebäude.

Die Kloster- und Tempelgebäude sind nach Ausdehnung und Kostbarkeit sehr verschieden. Mit wenigen Ausnahmen sind es Holzbauten[1]), und zwar benutzt man das vorzügliche, sehr dauerhafte Teakholz, an dem Birma so reich ist. Die Gebäude erheben sich auf Pfeilern zwei bis drei Meter hoch über den Erdboden und sind einstöckig, obwohl die kunstvolle Dachform, welche sich in mehreren Absätzen nach oben verjüngt, den Eindruck mehrerer Stockwerke machen könnte. Das Haupthaus des Klosters, Kyaung, ist eine in zwei Abteilungen geteilte Halle, von einer Veranda umgeben. Die eine der Abteilungen dient den Insassen zum gewöhnlichen Aufenthalte, häufig schlafen sie auch hier auf ihren als Betten dienenden Matten, welche tagsüber zusammengerollt an den Wänden liegen. Die andere Abteilung enthält die Buddhastatuen, Altartische mit Kerzen oder Lämpchen, Blumen und anderer Ausschmückung, ferner die Kisten, in denen die heiligen Schriften, Palmblatt-Manuskripte

[1]) In Rangoon und Mandalay findet man Gebäude, die aus Stein und in mehr europäischem Stil errichtet sind. Aber auch ältere Klöster im Binnenlande sind zuweilen aus Backstein gebaut.

von verschiedener Kostbarkeit, aufbewahrt werden. Dies ist der vornehmere Raum; er liegt mit seinem Fußboden etwas höher als die Veranda ringsherum und als die mehr zur Wohnung dienende Abteilung. Hierher pflegen auch Besucher geführt zu werden, wenn es nicht vertraute Bekannte der Mönche sind.

Die Kyaungs enthalten keine anderen als Buddhabildnisse. In der Regel steht ein großes in der Mitte, ungezählte andere an den Wänden hin auf dem Fußboden oder, falls kleiner, auf Brettern und Vorsprüngen an der Wand. Sie sind aus Holz, Ton, Alabaster, auch wohl aus Silber oder Gold. In der Darstellung der Gestalt des Buddha hält man sich ziemlich streng an die drei bereits oben erwähnten Typen, den sitzenden (meditierenden), den stehenden (predigenden) und den liegenden (in das Nirvana eingehenden) Buddha. Vgl. o. S. 86. Der sitzende Buddha wird in Birma regelmäßig mit etwas anderer Handhaltung als in Ceylon gegeben[1]): die rechte Hand fällt über das rechte Bein dicht unter dem Knie nach vorn herunter, die Handfläche nach dem Körper zu, während die linke, die Handfläche nach oben, im Schoße ruht. Vor diesem Buddha sind häufig in kniender Lage die beiden Schüler Maudgalyâyana und Schâriputra dargestellt, der eine, wie er aufmerksam horchend dem Meister sein Ohr zuwendet, der andere, ihn mit zusammengelegten Händen verehrend. Außer den Figuren des Buddha Gautama erblickt man hin und wieder auch einige der angeblichen früheren Buddhas in den Heiligtümern, so etwa Gautama nebst seinen drei Vorgängern in dieser Weltperiode, Kakusandha, Konâgamana und Kassapa. Auch der vierte in der ganzen Reihe der achtundzwanzig ehemaligen Buddhas, Dîpamkara, der

---

[1]) Es gibt eine bestimmte Anzahl von Hand- und Armhaltungen des sitzenden Buddha, an welche sich im nördlichen Buddhismus vielerlei Theorien anknüpfen. Man nennt die Haltung des Buddha Mudrâ, und jede Mudrâ hat ihre besondere Bezeichnung. Die oben erwähnte ist die Mudrâ des Zeugnisses, weil der Buddha in ihr die Erde zu einem Zeugnis aufgerufen haben soll, als er, mit dem Versucher kämpfend, unter dem Bodhibaume saß.

„Lichtbringer“, wird bisweilen im Bildnis wiedergegeben. —

Neben dem Kyaung fällt bei den meisten Klöstern ein turmartiges Gebäude sofort in die Augen, dessen Dach in einer Reihe von Etagen hoch aufsteigt. Das ist das Thein, ein Ort von hervorragender Heiligkeit, der für besondere Zwecke, vor allem für Meditationsübungen und Aufnahmefeiern bestimmt ist. Häufig knüpfen sich Sagen und Legenden an den Grund und Boden, auf welchem das Thein errichtet ist, um den Zusammenhang des Klosters mit irgend einer heiligen Gestalt alter Zeit oder mit einem berühmten Könige zu erweisen.

Der ganze Bezirk eines Klosters ist gewöhnlich von einer hölzernen oder steinernen Einfassung umgeben, innerhalb deren der Laie nur nach Ablegung der Sandalen oder Schuhe zu gehen wagt, da es geweihter Boden ist. Einen gewissen Umkreis auch außerhalb der Einfassung bestimmt der Abt eines Klosters oft als heiliges Gebiet. Darin darf dann vor allem nichts Lebendes getötet werden, und Inschriften warnen die Passanten davor. Auch legt man hier gern Teiche an, in denen Fische, Schildkröten und andere Wassertiere geschont, genährt und gezähmt werden. Es gilt für ein gutes Werk, daß Besucher eines Klosters solchen Pfleglingen Nahrung spenden, und die Tiere werden natürlich auffällig zahm. Auch gibt es Fälle, wo Laien Tiere, die sie vom Tode befreit haben, in ein Kloster schicken, damit die Mönche sie erhalten; sie werden dann in dem nächsten Umkreise des Klosters entsprechend untergebracht und ernährt.

Der Anblick der bedeutenderen Klöster ist sehr malerisch. Die große Geschicklichkeit der Birmesen in der Holzarchitektur und Holzschneidekunst feiert hier ihre Triumphe. Die verschiedenen Dächer, die Geländer, die Wände, die Pfosten, das alles ist mit einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit und Gewandtheit ausgeschnitzt und verziert, und wenn auch der Baustil nach seinen Grundzügen keine besonderen Ideen, keine bedeutende Erfindungskraft zeigt, so ist das Ganze doch höchst anmutig und

merkwürdig in der feinen, fleißigen und sinnigen Entfaltung von Kleinkunst. Das „goldene Kloster der Königin“ in Mandalay ist eins der reizvollsten Beispiele für diesen Geschmack birmesischer Bauten

Pagoden.

Ein besonderes Kapitel gebührt bei Erwähnung der buddhistischen Bauten in Birma den Dagobas oder Pagoden. Kein anderes Land hat einen solchen Reichtum dieser religiösen Monumente aufzuweisen. Wenn man den Irrawaddi hinunterfährt und die bunte Szenerie seiner Ufer an sich vorübergleiten läßt, von den urwaldbedeckten Bergen des Nordens mit ihren Felsentoren bis in die Reisebenen von Rangoon, so tauchen einmal über das andere in immer neuem Wechsel zwischen Palmen und dichtem Gebüsch die meist vergoldeten Spitzen der Pagoden auf. Sie geben dem Lande seinen Charakter. Daß Pagoden so häufig sind und daß sich neben unzähligen alten, zerfallenden immer neue erheben, ohne daß man die einstürzenden wiederherzustellen sich Mühe gibt, beruht darauf, daß die populäre Anschauung den Bau einer Pagode zu dem hervorragendsten verdienstlichen Werke gemacht hat; dabei muß natürlich jeder, der Verdienst ernten will, seine eigene Pagode errichten. Viele der Pagoden liegen in der Nähe eines Klosters; doch können sie auch ganz für sich angelegt werden. Unter jeder Pagode ist in einer Art Grabkammer ein heiliger Gegenstand deponiert. Ursprünglich waren es Reliquien. Heute pflegt es entweder eine kostbare Statue des Buddha oder ein wertvolles Exemplar einer heiligen Schrift zu sein. Dem werden allerlei zuweilen sehr prachtvolle Opfergaben, Nachbildungen heiliger Gegenstände oder heiliger Stätten in Silber und Gold, Edelsteine, Gefäße u. dergl hinzugefügt. Die Einweihung einer Pagode vollzieht sich mit großem Pomp. Ein merkwürdiger Zug dabei, der auch sonst die Überreichung größerer Geschenke begleitet, ist das Ausgießen von etwas Wasser auf den Erdboden unter dem Rezitieren einer heiligen Formel. Dadurch soll die Erde

mit ihren Geistern zu Zeugen der Handlung genommen werden.

Die Formen der Pagode sind in Einzelheiten mannigfach verschieden, doch liegt meistens dieselbe architektonische Idee zugrunde. Der Unterbau zeigt die Gestalt einer vierseitigen Pyramide mit einer Reihe stufenförmiger Absätze. Darüber erhebt sich der wahrscheinlich aus Nachbildung einer Lotosknospe entstandene kegelförmige Teil, welcher sich nach oben zu stark verjüngt und ringsherum parallele rillenartige Einschnitte zeigt. Die Spitze krönt ein Aufsatz, der sog. Schirm, häufig mit besonderem Aufwand von Gold und Edelsteinen geschmückt. An den Eingängen oder Treppenaufgängen der größeren Pagoden sind oft zu jeder Seite abenteuerliche Tiergestalten, aus Stein gehauen, angebracht, Mischformen von Drache und Löwe, deren Stil auf chinesischen Einfluß weist. Auch Figuren gewisser Dämonen (Nat, von denen später mehr stehen) wohl als Wächter an den Außenseiten der Pagoden. Die Wände sind nicht selten mit einfachen Malereien bedeckt, welche Szenen aus dem legendarischen Leben des Buddha Gautama oder aber zur Weckung der Gewissen die verschiedenen Qualen der gestorbenen Gottlosen in den zahlreichen Höllen veranschaulichen.

Heutigentags ist die berühmteste aller birmesischen Pagoden die Schwe Dagôn Pagode in Rangoon. Unter ihr sollen nicht nur acht wirkliche Haare des Buddha Gautama, sondern auch die Bettelschale, ein Gewand und ein Wanderstab von je einem der drei früheren Buddhas dieser Weltperiode begraben sein. Die Schwe Dagôn Pagode weist eine ungeheure Fülle von Leistungen orientalischer Kunst auf. Sie ist eine imposante Ansammlung von Tempeln, Kapellen, Monumenten und Hallen um die Hauptpagode in der Mitte, eine unendliche Ausstellung buddhistischer Kunst und Geschicklichkeit, umgrünt von reichlichen Anlagen tropischer Vegetation, täglich durchströmt von Tausenden, Pilgern, Mönchen, Betenden, Neugierigen, Geschäftsleuten, ein phantastisches Bild der Triebkräfte südbuddhistischen Glaubenslebens. Auch japanische, chinesische und koreanische Pilger finden ihren

Weg hierher und haben Widmungen und Bauwerke als Zeichen ihrer Verehrung in dem heiligen Bezirke zurückgelassen.

Neben der Schwe Dagôn Pagode sind als zwei wenigstens für Birmesen in demselben Ansehen stehende Pagoden die Schwe Mau Dau in Pegu und die Schwe San Dau in Prome, zu erwähnen. In Mandalay wird hoch verehrt die sog. Arakan Pagode, von den Birmesen Maha Myat Muni genannt. Hervorhebung verdient auch in diesem Zusammenhange die alte Hauptstadt Pagan am Irrawaddi, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts ein verlassener und verfallener Ort, dessen Mauern aber die Ruinen von 9999 Pagoden umschließen.

Die Pagode gilt den Laien als der gewöhnliche Platz der religiösen Verehrung. Mit ihr in Verbindung existiert ein Raum für Buddhabilder, denen die Laien ihre Ehrfurcht erweisen. Bei angesehenen Pagoden befinden sich mehrere solcher Räume, bisweilen vier, je nach den vier Himmelsrichtungen, die voll sind von großen und kleinen Bildnissen, Schenkungen frommer Laien. Zur Aufbewahrung all der immer wieder von den Gläubigen gewidmeten Buddhafiguren legt man bei vielbesuchten Stätten besondere Häuser an, da die Pagodenräume sie nicht fassen. Diese Häuser, unter der Hut eines alten Mannes stehend, werden von sehr eifrigen Laien auch öfter aufgesucht, daß man vor den Bildern seine Andacht vollziehe. Doch stehen sie an Schätzung hinter den Pagoden sehr zurück.

Auch die schon von Ceylon her uns bekannte Darstellung der Fußsohle des Buddha findet sich in Birma bei manchen Pagoden. —

Charakter des Mönchtums.

Das Mönchtum wird in Birma, allgemein beurteilt, insoweit jedenfalls ernst genommen, als weder die bestimmten mönchischen Gesetze noch die Forderungen des üblichen mönchischen Anstandes verletzt werden dürfen. Kleinere Vergehen eines Mönches werden auf erfolgtes Geständnis hin von dem Mönchsältesten (Abt) mit einer

Buße belegt, die etwa in körperlichen Arbeiten für das Kloster, in Nachtwachen, in härterer Lebensweise, asketischen Leistungen u. dergl. besteht. Fällt dagegen eine schwere Sünde vor, vor allem eine der vier großen Sünden: ein grobes geschlechtliches Vergehen, Diebstahl eines Objektes von gewissem Werte, Mord eines Menschen oder betrügerische Vorspiegelung übernatürlicher Gaben, so wird das Mitglied, wenn nicht entschuldigende Momente vorliegen, aus der Klostergemeinschaft feierlich ausgestoßen, unter Entziehung seines Gewandes und der Bettelschale. Solche Lage ist verhängnisvoll, da der ausgestoßene Mönch auch der allgemeinen Verachtung, ja dem Haß der Bevölkerung verfällt. Er ist verfehmt. Dagegen kann ein Mönch freiwillig die Gemeinde des Klosters verlassen, ohne daß ihn solche Folgen treffen, und hier und da wird wohl einer, dem schwere Versuchungen nahen, diesen Weg wählen, um seinen Wünschen nachgehen zu können.

Obwohl die Mönche im ganzen über ihrer äußeren Lebensführung ziemlich vorsichtig wachen, so sind doch eine Menge Laxheiten eingeschlichen, die man nicht hoch anschlägt. Erwähnt wurde schon, daß viele die erbettelte Nahrung nicht selbst verzehren, sondern den Bettelgang nur der Form wegen machen. Ferner sind seidene Gewänder häufig in Gebrauch, die eigentlich verpönt sein sollten. Auch nehmen die Mönche viel an Aufführungen, besonders an den so häufigen Pwe's, den pantomimischen Tänzen, teil. Vor allem aber sind viele unter ihnen habgierig, begehren für sich persönlich nach Geld und Geschenken, ja sie treiben direkt Geldgeschäfte. Rechtsstreitigkeiten von Mönchen vor englischen Gerichtshöfen, sei es untereinander, sei es mit Laien, sind ebenfalls keine Seltenheiten. Dergleichen Verstöße gegen das mönchische Ideal liegen schon an der Oberfläche. Gräbt man aber tiefer und prüft die innerliche Reife und die Erfassung der wichtigsten Aufgaben, welche der Buddha Gautama gestellt hat, so muß man bei den meisten ein einfaches Defizit konstatieren. Sie begnügen sich mit der Erfüllung der vorgeschriebenen Lebensweise, mit Lesen und Auswendiglernen heiliger Texte, mit Medi-

tationen, welche unmerklich in Schlafen übergehen. Mönche von innerem Eifer und gründlichen Kenntnissen sind immer Ausnahmen; sie entstammen in der Regel den einfachen, abgelegenen Klöstern des Innern, besonders von Oberbirma, machen aber, wenn sie Ruf bekommen haben, oft Karriere, indem sie an große Klöster in Mandalay oder anderen Orten als Leiter gewählt werden.

Die Tatsache, daß der volle Ernst der Auffassung dem größten Teil der birmesischen Mönche fehlt, hat zur Entstehung einer Reformpartei Anlaß gegeben, welche Tschulla-gandi genannt wird. Die Anhänger dieser Partei versuchen eine striktere Beobachtung aller Mönchsregeln durchzuführen, z. B. daß man keine luxuriösen Seidengewänder trage, ja selbst Sonnenschirme und Sandalen vermeide, daß man nur von der erbettelten Nahrung lebe, daß man kein Geld oder Geschenk für sich persönlich annehme, an Tänzen und Volksfesten nicht teilnehme. Die Tschulla-gandi ist in der Minorität und hat die Masse der Mönchsgemeinde, die Maha-gandi, gegen sich. Der Streit ist bisweilen sehr heftig geführt, nicht nur in Reden und Schriften, sondern bis zu Straßenkämpfen, bei welchen die englische Regierung eingreifen mußte.

Eine andere, ganz neuerdings aufgetretene Reformpartei ist die auch in Ceylon verbreitete Gesellschaft Buddhasâsana Samâgama. (Vgl. o. S. 98.) Diese Gesellschaft will den Buddhismus energischer in Kontakt bringen mit Europa und seiner Kultur, für deren Mängel diese Religion das Allheilmittel sein soll. Zugleich werden aber offenbar Ziele neu aufgenommen und dem birmesischen Buddhismus einzupflanzen versucht, zu denen europäisches Vorbild angeregt hat. So soll das Schulwesen auf eine neue Basis erhoben, durch Vorlesungen und Zeitschriften auf Laien eingewirkt werden u. dergl. Die Seele der Bewegung ist ein Europäer namens Allan Mac Gregor (sein Mönchsname ist Ananda Maitrêya), der vom Christentum (Katholizismus) zum Buddhismus übergetreten ist. Die Bestrebung datiert erst aus dem Jahre 1903.

Volksleben und Buddhismus.

Das Volksleben von Birma ist nach allen Seiten hin verwoben mit dem Buddhismus.

So lange noch ein unabhängiges birmesisches Königtum bestand, reichte der Einfluß der Mönche bis hinauf zum Thron und äußerte sich dort in nicht geringem Maße. Direkter Verkehr mit dem König durch Eingaben und Audienzen war den höheren der geistlichen Würdenträger eingeräumt. Sie konnten Regierungsmaßregeln, welche ihnen unheilvoll für das Volk schienen, kritisieren und haben es oft getan. Sie hatten selbst in Streitigkeiten mit Laien ihre eigene Gerichtsbarkeit. Jedes Kloster besaß eine gewisse Unantastbarkeit, so daß es sich auch verfolgter Verbrecher annehmen oder in unruhigen Zeiten von den Laien zur Bewahrung besonderer Schätze benutzt werden konnte. Das Mönchtum bildete so einen wichtigen politischen Faktor, der in gewissem Sinne zum Ausgleich zwischen dem despotischen Königtum und den Untertanen diente.

Seit der britischen Annexion ist das vorüber. Natürlich gab der Buddhismus jene weltliche Macht nicht willig aus den Händen, und die englische Regierung hat immer wieder bis in die neueste Zeit hinein (der letzte derartige Fall war 1897) mit Aufständen zu tun gehabt, welche durch Mönche inspiriert und geleitet wurden. In solchen Fällen scheut der Jünger Gautamas nicht vor Gewalttat und Blutvergießen zurück. Obwohl die politische Bedeutung der Mönche heute aufgehört hat, so spiegelt sich doch das Ansehen, in welchem sie bei dem Volke stehen, noch immer mannigfach wieder. Man begegnet den Mönchen mit großer Verehrung. Wenn der Laie in das Kloster kommt, um durch seinen Besuch den Mönchen seine Aufmerksamkeit zu bezeugen oder um mit ihnen dies und jenes zu besprechen, so muß er sich vor den Geschorenen dreimal zur Erde neigen, ob er nun ein Vornehmer oder ein Bettler ist. Mit ehrenden Redensarten wird diese Verneigung begleitet, und im Gespräch wendet der Laie jene besonderen Formen der Sprache an, die das Birmesische für den Verkehr

mit Höherstehenden hat. Man benennt den Mönch im Gespräch mit dem Titel Payah, Herr, während der Mönch den Laien Tagah, Unterstützer, nennt. Der Laie fühlt auf sich die Verpflichtung ruhen, für den Bau von Klöstern und ihre Erhaltung, für Ernährung und Kleidung der Mönche und ihre sonstige Wohlfahrt zu sorgen. Darin ist man nicht karg. Von den schönsten Früchten und den leckersten Gerichten bekommt in der Regel die Geistlichkeit ihr Teil.

Die Festlichkeiten, welche mit dem Buddhismus zusammenhängen, finden die lebhafteste Beteiligung bei dem ganzen Volke. Die gewöhnlichste derartige Gelegenheit sind jene vier Tage des Monats, welche auch die singhalesischen Buddhisten feiern. (Vgl. o. S. 100). Man begibt sich dann früh morgens (sehr Eifrige auch schon am Abend zuvor) nach einer Pagode, bringt den Mönchen Opfer dar, hört die Rezitierung heiliger Texte und hält einen Feiertag. Einige übernehmen auch die mönchische Lebensweise für den Tag, verbringen ihn mit Lesen oder Hersagen frommer Schriften und Meditation, nehmen außer dem Morgenmahl keine Nahrung mehr zu sich und verehren die Buddhabildnisse. Besonders in der Zeit des Was, Mitte Juli bis Mitte Oktober, beobachtet der Laie die vier Feiertage des Monats mit Hingebung. In dieser Zeit laden auch begüterte Familien die Mönche häufig in ihre Häuser, daß sie dort „das Gesetz“, die Lehre Gautamas, verkünden, und vor großen Versammlungen von Freunden und Bekannten des Hauses wird dann eine wichtige Schrift des Kanons verlesen oder eine Ermahnung zu guten Werken (zur Unterstützung der Klöster und Pagoden meistens) an die Leute gerichtet. In der Was-Zeit dürfen übrigens keine rauschenden Festlichkeiten stattfinden, besonders keine Pwe, jene pantomimischen Tänze, die der Birmese so liebt. Die Zeit soll vielmehr ernster Einkehr und Meditation gelten. So kommt es denn, daß das Ende der Wasperiode den Charakter eines besonders fröhlichen Festes annimmt, voll Lust und Ausgelassenheit. Die für kurze Zeit den Klöstern zugewiesenen jungen Leute haben ihre Mönchspflicht dann gewöhnlich absolviert und kehren

natürlich mit doppeltem Vergnügen in ihre Häuser und in den Strom der Welt zurück. Auch die Mönche werden um diese Zeit stark in den Strudel der irdischen Lust hineingezogen. Sie bekommen sehr reiche Opfergaben und Geschenke und erlauben laute und lärmende Aufführungen bisweilen selbst in den Klosterräumen. Ein anderes bemerkenswertes religiöses Volksfest ist das Pagodenfest. Jede Pagode hat ihren besonderen Feiertag im Jahre. Dann sammeln sich alle Umwohner dort zu harmlosen Vergnügungen. Berühmte Pagoden ziehen Besucher aus weiter Ferne an sich.

Alle diese Festlichkeiten schließen als ein wesentliches Stück Opfergaben an die Mönche ein. Die Unterstützung der Geschorenen bildet den Hauptzug birmesischer Frömmigkeit. Wenn der fromme Birmese eben kann, so erbaut er aus eigenen Mitteln ein Kloster oder eine Pagode. Das ist das höchste Ziel seines religiösen Ehrgeizes. Geht das nicht an, so kann er doch Buddhabildnisse für die heiligen Stätten stiften, Gemälde anbringen lassen, nötige Reparaturen bezahlen, eine Glocke schenken, den Mönchen Kleidung, Nahrung, allerlei Gefäße und selbst Prunkstücke darbringen. Irgend etwas muß man für die Buddhagemeinde tun. Der Gesichtspunkt des Laien ist dabei, daß dadurch Verdienst erworben und eine glückliche Neuverkörperung am Ende dieses Lebens, nicht minder aber Glück und Gedeihen in allerlei irdischen Unternehmungen gesichert wird. Es gibt auch gute Werke des Laien, die nicht auf die Mönche gerichtet sind, z. B. wenn man zur Tränkung der Wanderer Gefäße mit Wasser oder dünnem Tee an den Wegen aufstellt, wenn man Rasthäuser erbaut, in denen Müde Ruhe und Schutz vor der Sonnenglut finden, oder wenn man Tiere aus Todesgefahr rettet und dem Kloster zur Erhaltung überweist; aber dergleichen tritt weit zurück hinter der Unterstützung und Pflege der mönchischen Einrichtungen. Charakteristisch für den Geist, aus dem die frommen Taten hervorgehen, ist eine der üblichsten heiligen Formeln, die der Schüler schon in jungen Jahren lernt und unzählige Male später bei Opfern und religiösen Feiern wiederholt: „Ich verehre mit dem Leibe

mit dem Munde, mit dem Geiste die drei hohen Güter: den Herrn (Buddha), das Gesetz, die Gemeinde. In Demut, mit glühendem Eifer, mit Zusammenlegung der Hände, bringe ich meine Verehrung, bringe ich Opfergaben dar und verneige mich andächtig. Durch solche Verehrung gewinne ich Verdienst und mehre den Ernst und die Reinheit des Herzens und werde erlöst von den vier Zuständen der (jenseitigen) Strafe; von den drei großen Übeln, Hungersnot, Pestilenz und Krieg; von den acht Höllen; von den fünf Feinden. Und zuletzt, wenn das letzte Leben für mich erreicht ist, gehe ich ein in Nirvâna.“ Ähnliche Formeln, kürzer oder länger existieren in Menge und werden von den Besuchern der Heiligtümer, indem sie am Boden hocken und die Hände ineinandergelegt vor die Stirn heben, immer aufs neue wiederholt. Auch das erwirbt Verdienst. Andere lassen sich kurze Formeln, die häufig wie Beschwörungen klingen[1]), auf Stückchen Papier oder Zeug schreiben (sog. Gebetsflaggen) und bringen diese an heiliger Stätte dar, zusammen mit Blumen und Kerzen oder Öllämpchen.

Es ist nun aber eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß trotz der starken Durchdringung des ganzen birmesischen Volkslebens mit buddhistischen Motiven die eigentlich bewegende religiöse Kraft in dem einzelnen dennoch nicht der Buddhismus ist. Vielmehr stoßen wir bei dem Suchen danach auf eine sehr eigentümliche Größe, die schon aus vorbuddhistischer Zeit stammt, und die der Buddhismus, so energisch er auch seine Hand auf dies Volk gelegt hat, nicht zu beseitigen imstande gewesen ist. Das ist die Verehrung der sog. Nat. Wer sind die Nat? Der Name wird auch angewendet auf gewisse Gestalten der buddhistischen Mythologie, nämlich die Dewas, welche die untersten Himmel bewohnen. Das ist aber nur eine ausgleichende und verschmelzende Übertragung. Ursprünglich zielt der Name auf überirdische Wesen, die mit dem Buddhismus nichts zu tun haben, sondern dem altbirmesischen Geister- und Naturkult ent-

---

[1]) So liest man: Der, welcher dies Papier opfert, wird dadurch sehr stark werden; oder: Möge der am Freitag Geborene hierdurch seinen Lohn für frommes Opfer finden.

stammen. Deutliche Spuren des heutigen Kultus zeigen, daß der Nat einerseits die Personifikation von gewissen Naturkräften, anderseits den Geist von Verstorbenen darstellt. Auf das erstere weist die Verbindung vieler Nat mit bestimmten Lokalitäten oder mit Bäumen und Früchten, auf das andere die halb historischen Anspielungen auf manche Nat in den Festgesängen sowie allerlei Legenden. Es gibt eine ungeheure Menge von Nat; man teilt sie in 37 verschiedene Repräsentanten, deren jedem eine besondere heilige Hymne gewidmet ist. Es gibt einen Hausnat, einen Dorfnat, aber daneben eine Menge derartiger Wesen, die unbestimmte Plätze in der Wildnis, an den Wegen, auf Felsen und an Quellen oder in Flüssen bewohnen. Die meisten Nat sind gefährlicher Natur; hier und da indes existiert auch ein Nat, den man um Hilfe angehen kann. Es gibt weibliche sogut wie männliche Nat. Hingerichtete Verbrecher oder Personen, die sonst eines unheimlichen gewaltsamen Todes gestorben sind, vermehren die Zahl der Nat. Alle zusammen stehen unter einem Nat-König, dem Thagya Min.

Die Verehrung dieser Wesen nun ist für die weit überwiegende Mehrzahl der Birmesen die wirkliche Religion, der sie mit voller, beständiger innerer Beteiligung gehören. Die Zeugnisse gründlicher Kenner birmesischen Volkslebens für diese Tatsache sind zahlreich. Es sei hier nur das eine des Bischofs Bigandet angeführt, den man allgemein wohl als einen der bestorientierten Fachleute anerkennen wird. Er sagt[1]): „Der Buddhismus des Volkes hat nur wenig oder garnicht teil an ihrem täglichen Leben. — — — Im gewöhnlichen Leben, vom Tag der Geburt bis zur Hochzeit und bis zum Totenbette hin entspringen all die Bräuche und Formeln, die der Birmese beobachtet, dem Geisterkult und nicht dem Buddhismus. Gerät er in ein Unglück, so hält er es für ein Werk der Nat; will er eine wichtige Sache

[1]) In einer Mitteilung an J. G. Scott, den Herausgeber des Gazetteer of Upper Burma and the Shan States (Rangoon, 1900), dort angeführt Part I, Vol. II, S. 10.

unternehmen, so sucht er die Nat günstig zu stimmen — — Selbst die Mönche geben häufig dem Einflusse dieser starken Unterströmung animistischer Religion nach, die ihrem buddhistischen Glauben zugrunde liegt."

Der Nat-Kultus nimmt im Leben des gewöhnlichen Birmesen einen so breiten Raum ein, daß niemand ihn übersehen kann, der sich nur ein wenig mit diesem Volke beschäftigt. Jedes Haus hat seinen Nat. Er ist nicht ein Schutzgeist in dem Sinne, daß ihn das Wohl der Insassen besonders beschäftigte. Aber er hat seine Stätte in dem Hause, und die Bewohner müssen das Ihrige tun, ihn in guter Stimmung zu erhalten. Die Pfeiler des Hauses werden oben mit weißem Baumwollenzeug umwickelt, in dem er sich aufzuhalten liebt. Ein Gefäß mit heiligem Wasser, das durch Zauberformeln und die Zweige und Blätter gewisser Bäume monatlich einmal neu geweiht wird, steht auf der Veranda, und man sprengt mit diesem Wasser öfter die Wohnung, um dem Nat seinen Beistand abzugewinnen. Man bringt dem Nat Opfer, Nahrung und Früchte. Man hängt ihm Kokosnüsse und bunte Lappen auf. Dem Fremden, der unvermutet unter dem Dache der Hütte weilt, kann der Nat sehr gefährlich werden, er schreckt ihn bis zum Wahnsinn oder bringt Krankheit über ihn. Auch jedes Dorf hat seinen Nat, dem am Ausgange bei den letzten Hütten eine Stätte der Verehrung errichtet ist. Ihm feiert man regelmäßige Feste, aber auch noch besondere wenn ein Unglück, etwa eine Cholera- oder Pocken-epidemie über den Ort hereinbricht. Die Nat-Feste sind mit wilden Tänzen und dem Vortrag merkwürdiger Gesänge verbunden. Tänze und Gesänge sind Sache von Frauen, die sich in die Figur des betreffenden Nat verkleiden und ihn darstellen. Ihre Vorträge machen oft den Eindruck von Balladen und schildern Erlebnisse der Nat aus der Zeit, wo sie noch Menschen waren. Feuerwerk, Hahnenkämpfe und wilde Musik gehen Hand in Hand mit den Aufführungen. Die Nat werden häufig in Bildnissen wiedergegeben, als bunt aufgeputzte Puppen mit Schwertern oder anderen Waffen, bisweilen auch zu Pferde. Auf Zauberzetteln figurieren sie sehr häufig

auch läßt man sich einige von ihnen wohl eintätowieren. Die abergläubischen Praktiken, die sich mit dem Nat-Glauben verknüpfen, sind unzählig. Meist sind die Vermittler jene Frauen, welche bei den Nat-Festen tanzen, und denen die Macht, Beschwörungen zu vollziehen, Krankheiten zu bannen, Tote erscheinen zu lassen, Unbekanntes mitzuteilen u. dergl. m. zugeschrieben wird.

Soweit ist der Buddhismus davon entfernt, dieser Volksreligion Herr geworden zu sein, daß vielmehr auch das Mönchtum bis zu einem bedenklichen Grade von jenen Vorstellungen beherrscht wird. Dies gilt freilich vorwiegend von den Insassen der Dorfklöster im Innern, vor allem in Oberbirma, während der feinere Mönch etwa in Rangoon wohl seine Mißbilligung und Verachtung dem Volksglauben gegenüber ausdrückt. Auf dem Lande aber umwickelt man auch die Stützbalken der Klöster mit Baumwolle für den Tempelnat, dort werden bei Nat-Festen, besonders in Epidemien, die Mönche mit herangezogen zu wirksamerer Beeinflussung des bedrohenden Geistes, dort stehen die Mönche zur Beschwörung des Nat an Kranken- und Sterbebetten, sie sind die beliebtesten Tätowierer und Wahrsager, bestimmen glückliche oder unglückliche Tage und erklären Träume.

Einen noch höheren Grad der Vermischung mit animistischem und Naturkultus beobachtet man bei dem Buddhismus der Schan-Stämme. Derselbe unterscheidet sich auch in seinen äußeren Zügen mannigfach von dem gewöhnlichen birmesischen Buddhismus, nimmt indes nicht eine so hervorragende Stellung ein, daß wir hier, wo wir nur die Hauptentwicklungen überblicken, näher auf ihn eingehen könnten. —

5. Kapitel.

Der Buddhismus von Siam.

Der siamesische Buddhismus gleicht in allen wichtigeren Zügen demjenigen von Ceylon und Birma so sehr, daß es überflüssig wäre, ihn in seinen Einzelheiten zu beschreiben. Es würden nur Wiederholungen. Auf einen besonderen Punkt ist indes näher einzugehen, weil er Siam eigentümlich ist.

Dies Land hat noch seinen eigenen König [1]). Wo ein buddhistischer König regiert, hat derselbe immer eine besondere Stellung eingenommen. Er ist nicht das Haupt der Kirche, aber er ist ihr höchster Patron. Hieraus ergibt sich eine ganz eigene Lage. Auch der König hat den Geschorenen seine Ehrfurcht zu erweisen, so lange er nicht selbst sich über die „Welt" erhebt, indem er in ein Kloster eintritt. Sonst ist er eben auch nur Laie. Aber die Gunst des Königs hat doch eine fundamentale Bedeutung für das Wohlergehen der Mönche. Tatsächlich müssen sie sich auf ihn stützen und können seine Gnade nicht entbehren. Auch verlangt er als Herrscher natürlich ein gewisses Hoheitsrecht über sie. Beide Seiten der Sache sind geschickt ins Einvernehmen gebracht, wie man an dem siamesischen Buddhismus gut beobachten kann.

---

[1]) Auch Kambodja, soweit es sich von Siam unabhängig gehalten hat (die nördlichsten, eigentlich echtesten Provinzen von K. sind Siam einverleibt), besitzt nominell noch seinen eigenen König, welcher freilich ganz unter französischer Aufsicht steht. Zu dem Buddhismus steht der Titularkönig von Kambodja ähnlich wie der König von Siam in seinem Lande.

An der Spitze des siamesischen Buddhismus, der sich ähnlich hierarchisch entwickelt hat wie der birmesische, steht ein höchster Würdenträger, der Sankharat. Dieser aber sowohl wie alle höheren Mönche, welche größeren Distrikten vorstehen, müssen von dem König ernannt werden. Außerdem setzt der König einen der Prinzen aus seiner Familie dazu ein, daß er eine Oberaufsicht über Lebensweise und Sitten der Mönche führe. Dieser Beamte darf Mönche, die sich etwas Ernstliches zuschulden kommen lassen, zur Verantwortung ziehen. Solche Mönche werden dann des Mönchsgewandes beraubt, damit zu Laien degradiert, und die Bestrafung nimmt ihren Lauf. So kann man gefährlicher Elemente von seiten der Staatsgewalt leicht Herr werden und hat die Geistlichkeit einigermaßen in der Hand. Übrigens aber trägt auch der König in allen Äußerlichkeiten große Verehrung gegen die buddhistische Religion zur Schau. Er erhält persönlich durch Almosen täglich eine große Anzahl von Mönchen; er baut Tempel und Klöster; er bezeugt seine Verehrung durch Verneigung und Erhebung der Hand zum Kopfe, wenn er sich auch das Ausnahmerecht nimmt, nur eine Hand aufzuheben, während jeder Untertan beide Hände flach zusammengelegt erhebt. Das interessanteste Beispiel, wie der buddhistische König der Religion seinen Respekt erweist, ist der jährliche Tempelbesuch zur Schenkung von Mönchsgewändern.

Um die Mitte des Oktober, am Ende der Was-Zeit, pflegt auch in Siam (vgl. o. S. 100) die Schenkung der Mönchskleidung von seiten der Laien stattzufinden. Zu diesem Zwecke besucht der König selbst (zuweilen vertreten durch einen Prinzen) eine Anzahl von Klöstern in Bangkok, welche besonders unter seinem Patronate stehen. Es ist ein glänzender Aufzug, gewöhnlich in kostbar ausgeschmückten Booten, da man dort mehr zu Wasser als zu Lande verkehrt; Prinzen, hohe Beamte und eine Menge Gefolge begleiten den Fürsten. Dieser sitzt in seinem besonders prächtig dekorierten Boote unter einem Thronhimmel und dem königlichen Schirm; die zur Schenkung bestimmten Kleidungsstücke füllen das Fahrzeug. Wenn man an einem der Klöster gelandet ist,

begibt sich der König unter Musik in Prozession an das Tor des Haupttempelraums. Dort nimmt der König die Kleider persönlich dem Beamten, der sie bislang trug, ab, tritt ein und legt sie auf einem Tische nieder. Dieser Tisch ist schon vorher mit Opfergaben, die im Namen des Königs gespendet werden, besetzt. Der Fürst zündet die Kerzen und Weihrauchstangen an, dann verneigt er sich verehrend dreimal, zuerst vor den Buddhabildern, dann vor den heiligen Büchern (die die Lehre repräsentieren), darauf vor der Versammlung der Mönche des Klosters, welche sich im Hintergrunde aufgestellt haben. Sodann erneuert er vor dem Abte die fünf Gelübde, die der buddhistische Laie, wenn er es ernst nimmt mit seiner Religion, zu beobachten hat, und zwar in folgender Fassung: er gelobt, kein lebendes Wesen zu töten; er gelobt, keine Gewalttat an irgend jemandem zu üben; er gelobt, keine Frau, die jemand anderem gehört, sich anzueignen, wenn die geringste Abneigung bei dieser Frau, ihren Eltern oder Beschützern vorhanden ist; er gelobt, nicht zu lügen noch zu betrügen; er gelobt, keine berauschenden Getränke zu sich zu nehmen. Ist es einer der vier heiligen Tage des Monats, so nimmt der König für diesen Tag noch die drei besonderen Gelübde auf sich, nach Mittag keine feste Speise zu sich zu nehmen, keiner Aufführung beizuwohnen und keine wohlriechenden Essenzen zu benutzen, auf einem niedrigen einfachen Bette zu schlafen. Nach dieser Übernahme der Gelübde erklärt der Fürst den Mönchen seinen Willen, sie mit den vorhandenen Gewändern zu beschenken, worauf der Abt mit dankenden Worten das Geschenk den Mönchen überweist. Wenn der König den Tempel verläßt, rezitieren die Mönche eine Segensformel, während er wiederum den Buddha, die heiligen Schriften und die Gemeinde durch eine Verneigung ehrt. Dem Geschenk der Kleider sind häufig noch andere Gaben, Gefäße, Matten, Möbel u. dergl. hinzugefügt.

So hat sich hier bis in die neueste Zeit hinein eine Sitte erhalten, in der sich die äußere Herrschaft des Buddhismus auch über die Höchsten im Staate kund tut. Innerlich aber steht es mit dem Leben des Buddhismus

in Siam nicht anders wie in Ceylon und Birma. Ein unermeßlicher Aberglaube, der von den verschiedensten Quellen herkommt, ist mit dieser Religion verwachsen. Insbesondere hat der Hinduismus sich tief eingenistet. Auch chinesische Einflüsse machen sich vielfach geltend. Gegen alle solche Strömungen vermochte der Buddhismus selbst in den Ländern, wo er sich „rein" erhielt, keinen Damm zu setzen. Seine volkserzieherische Kraft ist, wenn man auf die Vorstellungs- und Gedankenwelt der Menge sieht, außerordentlich gering gewesen.

6. Kapitel.

Der Lamaismus.

Der Lamaismus, die Form des Buddhismus, welche sich in Tibet ausgebildet hat und von der Bezeichnung des tibetanischen Mönches Lama ihren Namen trägt (vgl. Buddhismus I, S. 58), herrscht nicht nur in Tibet, sondern auch in den kleinen Himalaya-Staaten Ladâk, Nepal, Bhotân, Sikhim, ferner in der Mongolei und vereinzelt im nördlichen und westlichen China. Er ist eine Strömung für sich, deutlich unterschieden sowohl von dem Buddhismus der südlichen Länder als von dem chinesischen Typus, welch letzterer auch in Japan und Korea zugrunde liegt. Der Leser erinnere sich an das, was früher über den Ursprung des tibetanischen Buddhismus gesagt ist (Buddhismus I, S. 57); wir haben hier denjenigen Zweig der Religion vor Augen, der am meisten von der Mahâyâna-Richtung, wie sie in Vorderindien lebte, bewahrt hat. Am Ganges und Indus ist sie verschwunden, aber ehe sie dort erstarb, verpflanzte sie sich in die wilden Gebirgsländer des Himalaya und nach dem unzugänglichen Hochland nördlich davon. Dort trat der vorderindische Mahâyâna-Buddhismus einem Volke ins Blut, das primitiv, robust, abgeschlossen von anderen Einflüssen, durch eine gewaltige und furchtbare Natur schon an sich dämonenscheu, jenes Danaergeschenk begierig aufnahm und in merkwürdiger Weise fortentwickelte. Wenn

auch in vieler Beziehung eine der unerfreulichsten Entwicklungen des Buddhismus, ist der Lamaismus doch zugleich lehrreich und charakteristisch sowohl für die religiösen Triebe und Bedürfnisse des Menschen überhaupt wie auch besonders für die Schwächen der Mönchsreligion des Buddha Gautama.

Eine ganz und gar neue Atmosphäre umfängt uns im Lamaismus. Ähnlich wie der Gegensatz der Natureindrücke am Irrawaddi und unter den schneebedeckten Höhen des Himalaya, dort Sonnenglut über Reisfeldern und üppigem Urwald oder Dschungeldickicht, Palmen, Orchideen, nackte oder fast nackte zierliche braune Menschengestalten, kindlich munter, fröhlichen Gesichts, blütengeschmückt, hier breite, finstere Bergwände, in tiefe Schluchten hinabsinkend, öde Hochebenen, über die rasende Stürme fegen, Gletscher blinken von den Gipfeln, hart und unfruchtbar drückt der Fels die Erde, wild und trotzig blickt das Antlitz der Menschen, die mit diesen Elementen ringen, breite plumpe Gestalten, in Felle und dicke Kleidung gehüllt — ähnlich ist auch der Gegensatz des Buddhismus, der hier herrscht, zu dem von Ceylon oder Hinterindien.

Die heiligen Gebäude.

Schon in den heiligen Gebäuden prägt sich das aus. Die Klöster in Tibet stehen schwer und finster da. Es sind Steingebäude, aus Ziegeln oder Bruchstein aufgeführt, breite, hohe Mauermassen mit langen Reihen rechteckiger Fensteröffnungen, das Dach gewöhnlich flach, festungartige Bauten, zumal wenn sie oben auf einer malerischen Klippe über Abgründen angelegt sind, wie man es liebt. Viele der lamaistischen Klöster sind ungeheuer große Anlagen, bestimmt, mehrere tausend Mönche zu beherbergen. Dann erweitert sich das Kloster zu einer kleinen Stadt, eine große Anzahl solcher Steinhäuser mit Gassen und Gängen dazwischen, ein Hauptgebäude in der Mitte, das Ganze von einer stattlichen Mauer eingefaßt. Die Klostergebäude sind meist zweistöckig, auch wohl dreistöckig. Ein Kloster umfaßt gewöhnlich ein Tempelgebäude, das in der Mitte liegt, von einem Hof umgeben; viereckig ziehen sich die Wohn-

gebäude der Insassen darum hin. Ein mächtiges doppelflügliges Tor bildet den Haupteingang. Außerhalb und abgesondert für sich liegen nicht selten einige offene Hallen; mächtige Gebetzylinder (vgl. unten) zum Gebrauch der Besucher sind hier aufgestellt. Ferner verzieren häufig Pagoden (die Tibetaner nennen sie Tschorten) die Umgebung der heiligen Gebäude. Bisweilen sind zwei solcher Pagoden durch eine Mauer verbunden, in deren Nischen man Weihrauchkerzen anzünden oder kleine Opfergaben niederlegen kann. Tritt man durch die knarrenden Torflügel in den Binnenhof, so hüte man sich vor den Klosterhunden, die oft dort lagern und jeden Eindringling wütend angreifen. Die Mönchswohnungen sind einfach und kunstlos, größere und kleinere Zellen nebeneinander mit einer Veranda davor nach dem Binnenhof, gewöhnlich im Obergeschoß, während das Erdgeschoß, das nach außen keine Fenster zeigt, ein dunkler Raum zur Aufbewahrung von Vorräten ist.

Das in der Mitte des Klosterhofes gelegene Kultusgebäude zeigt an der Vorderseite eine Veranda, zu der man auf einigen Stufen hinansteigt. Ein Vorhang, der in der Mitte auseinandergeschlagen ist, verdeckt sie häufig und gibt ihr ein Dämmerlicht. Schon auf dieser Veranda begegnen uns verschiedene Darstellungen göttlicher Wesen, und da ohne ein genaueres Eingehen auf die lamaistische Götterwelt jede weitere Schilderung sehr erschwert sein würde, so wollen wir uns zunächst einmal näher über sie orientieren.

Die lamaistische Götterwelt.

Wenn der südliche Buddhismus eigentlich nur Darstellungen des Buddha Gautama selbst und einiger weniger Begleitfiguren kennt, so kann man sich keinen größeren Gegensatz dazu denken als den Lamaismus, der eine ganz verwirrende Menge göttlicher Figuren aufweist. Teils sind es Gestalten aus dem historischen alten Buddhismus, teils hinduistische Götter, die in die buddhistische Mythologie hineingezogen wurden, dann

aber auch eine Menge von Schöpfungen der spekulativen Phantasie des Mahâyâna-Buddhismus, ferner Gottheiten, die früher dem alten Dämonenkultus des Landes und der Bon-Lehre (S. Buddhismus I, S. 58) angehörten, Lokalgottheiten, persönliche Schutzgeister u. dergl.; das alles verwebt sich zu einer anfänglich gar nicht übersehbaren bunten Menge. Wir teilen die Unzahl verehrter Größen in verschiedene Klassen, um Klarheit zu gewinnen.

Da sind zuerst die Buddhas. Nicht etwa nur der Buddha, nämlich Gautama. Die Idee, daß außer dem uns historisch bekannten Fürstensohne des 6. Jahrhunderts v. Chr. noch viele andere Buddhas in längstvergangenen Zeiten gelebt hätten, ist, wie wir wissen, alt im Buddhismus. (S. Buddhismus I, S. 35, 37). Die Welt dehnt sich endlos aus, entstehend und vergehend. Ungeheure Zeiträume werden als eine Epoche zusammengefaßt und bekommen ihre besondere Zahl von Buddhas. Die letzte große Weltepoche hat im ganzen 28 Buddhas gesehen, Gautama eingeschlossen. Da aber die ältesten drei durch die Legende nicht mit Gautama in Beziehung gesetzt sind, während die andern alle irgendwie ihn angekündigt haben sollen, so zählt man häufig jene drei ersten nicht mit und rechnet dann 24 Buddhas als Vorgänger des Gautama. Unter ihnen ist besonders bekannt und angesehen der erste, Dîpamkara, „der Lichtträger". Außerdem werden die sechs letzten Vorgänger Gautamas gern mit letzterem zusammen in einer Siebenheit dargestellt. Eine andere besondere Gruppe von Buddhas, älter als die Zusammenfassung der Sieben, umfaßt fünf Buddhas und zwar die drei letzten Vorgänger Gautamas, ihn selbst und sodann den als Nachfolger Gautamas erwarteten Buddha Maitrêya, welcher auftreten wird, wenn die 5000 Jahre Gautamas vorüber sind.[1] Diese Fünfheit von Buddhas spielt eine große Rolle. Die Namen, wie sie in ihrer historischen Reihe aufeinander folgen sollen, sind: Krakutschandra, Kanakamuni, Kâ-

[1]) Diese fünf Buddhas kennt auch der südliche Buddhismus. Sie sind z. B. in Anuradhapura als Statuen dargestellt.

schiapa, Gautama, Maitrêya. Durch eine besondere Spekulation des Mahâyâna-Buddhismus werden nun aber diese fünf Buddhas zu einem größeren Kreise erweitert. Sie, die als historische Gestalten (so nimmt man sie wenigstens) am Ende ihres Daseins in das Nirvâna eingingen, also existenzlos wurden, waren gewissermaßen nur vorübergehende Erscheinungen. Diese irdischen Erscheinungen werden aufgefaßt als sich loslösend von einem überirdischen, unvergänglichen Grunde. So wird jedem dieser Buddhas ein „himmlischer Buddha" als Urvoraussetzung zuerteilt. Es entstehen damit fünf himmlische Buddhas, häufig die fünf himmlischen Überwinder (Dschina) genannt. Unter diesen himmlischen Urbildern der fünf historischen Buddhas ist der berühmteste derjenige, welcher dem geschichtlichen Gautama entspricht. Dies ist Amitâbha („grenzenloses Licht"), eine Buddhagestalt von größter Popularität im ganzen nördlichen Buddhismus. — Gab die religiöse Spekulation durch solche himmlischen Buddhas den vorübergehenden irdischen Erscheinungen göttliche Stabilität, daß die Verehrung der Gläubigen sie erreichen konnte, so schritt man von da noch einen Schritt weiter, indem man nun über den fünf himmlischen Buddhas einen allerhöchsten Buddha als das Urprinzip annahm, den Adi-Buddha. Dadurch faßte man die ganze religiöse Vorstellungswelt einheitlich zusammen. — Noch von anderen Seiten her vermehrte sich die Zahl der verehrten Buddhagestalten. Gewisse vom Volke hochgehaltene und praktisch sehr wichtige Wesen erhob man zu dieser Würde, so z. B. eine Anzahl Medizin-Gottheiten, die man zu „heilenden Buddhas" machte. Andere allgemein sehr hoch geschätzte Wesen, welchen man um des allgemeinen Ansehns willen den obersten Rang einräumen zu müssen glaubte, verband man mit den erwähnten fünf himmlischen Buddhas, indem man jedem von diesen durch eine etwas andere Darstellung ein Seitenstück gab. So verknüpfte man mit Amitâbha, dem Buddha des endlosen Lichtes, eine andere Figur Amitayus, „endloses Leben".

Auf diese Klasse der Höchsten, der Buddhas, folgt die der Bôdhisattvas. Über ihre allgemrine Be-

deutung vergleiche Buddhismus I, S. 41. Die Bôdhisattvagestalten dienen zu einer Erweiterung der oben skizzierten dogmatischen Spekulation, indem jenen fünf „himmlischen Buddhas“ sowie den fünf entsprechenden irdischen eine Fünfzahl von Bôdhisattvas zugeordnet wird, die als die „geistigen Söhne“ oder „Reflexe“ der himmlischen Buddhas gelten. Man hat also fünfmal eine dreifache Reihe zueinander gehöriger göttlicher Wesen, je einen himmlischen Buddha, seinen überirdischen Reflex (in einem Bôdhisattva) und einen irdischen Buddha, der in menschlicher Gestalt erschienen ist (resp. noch erscheinen soll, Maitrêya). — Es gibt männliche wie weibliche Bôdhisattvas. Zu den männlichen kann man Maitrêya rechnen, den Buddha der künftigen Epoche, welcher eine doppelte Auffassung zuläßt, je nachdem man ihn antizipierend mit seinen Vorgängern zusammen bereits als einen Buddha faßt, oder ihn in seinem jetzigen Zustande als vor der Buddhawürde stehend ansieht. Unter den übrigen Bôdhisattvas ist der berühmteste Avalokita (Avalokiteschwara), derjenige Bôdhisattva, der mit dem historischen Buddha Gautama und dem himmlischen Buddha Amitâbha zur Dreiheit zusammen gehört. Avalokita ist die Gottheit, welche regelmäßig in dem Dalai-Lama von Lhassa sich neu verkörpert. Er ist auch der Schutzgott von Tibet und führt als solcher den Ehrentitel Padmapâni („der Lotoshändige“). Man denkt ihn sich als freundlich und mildherzig, mit der Macht allen zu helfen. Avalokita ist in weiblicher Form als Kwanyin in den chinesischen und von da in den koreanischen und japanischen Buddhismus übergegangen. Neben Avalokita sind die hervorragendsten tibetanischen Bôdhisattvas Mandschuschrî, die Personifikation der Weisheit, Samantabhadra, die Gottheit der religiösen Ekstase, und Wadschrapâni, ursprünglich der hinduistische Indra, dessen donnerkeil-schwingende Erscheinung die höchste Kraft repräsentieren soll. — Die weiblichen Bôdhisattvas heißen Târâ. Eine Târâ ist öfter einem bestimmten männlichen Bôdhisattva als weibliche Ergänzung zugeordnet und wird nicht selten in Vereinigung mit ihm wiedergegeben. Man unterscheidet die

grüne Târâ und die weiße Târâ, deren jede aber unter vielerlei Formen auftritt. Ein besonderer weiblicher Bôdhisattva von Wichtigkeit ist ferner die Göttin Marîtschî, „die Glänzende", die einerseits mit der Anbetung der Sonne oder der Morgenröte, anderseits merkwürdigerweise mit der Verehrung eines heiligen Schweines in Zusammenhang zu stehen scheint.

Eine dritte Klasse verehrter Wesen sind die Schutzgottheiten. Sie werden als speziell geschickt angesehen, die schädlichen Einflüsse von Dämonen zu überwinden. An sich können alle Buddhas und Bôdhisattvas als Schutzgottheiten fungieren. Will man sie so benutzen, dann bekommen sie nur eine für diesen Zweck eigens erdachte Ausstattung. Doch kennt man eine Zahl von göttlichen Wesen anderer Art, denen die Rolle der Schutzgottheiten besonders ansteht. Dies sind die Dämonenfürsten. Sie werden dargestellt in einer möglichst grausigen und scheußlichen Art, durch die sie eben ihre Fähigkeit bekunden, die Dämonen zu schrecken und zu verjagen. Schädel, abgeschnittene Köpfe und Glieder, Schalen mit Menschenfleisch und Blut, Schlangen und Vipern, abgezogene Felle, Mäuler mit riesigen Stoßzähnen, die grade einen Menschen zermalmen, drei oder mehr Augen, mehrere Köpfe, einige mit tierischen, andre mit menschlichen Formen, vier oder mehr Arme, welche Waffen oder Zaubergerätschaften in den Händen halten, das sind so ihre Attribute. Jeder dieser Dämonenfürsten hat eine Gemahlin, oft mit ihm dargestellt, welche von gleicher Schaurigkeit und gleichem Ingrimm ist. Die Zahl der Schutzgottheiten ist ungeheuer groß. Hier strömt allerlei zusammen, was aus der nordindischen Phase des Mahâyâna-Buddhismus, aber auch aus der ürsprünglichen Religion Tibets, der Bon-Lehre, herkommt. Manche der Dämonen-Fürsten und Fürstinnen lassen sich noch deutlich als aus hinduistischem Kult stammend identifizieren. An die Schutzgottheiten schließt sich in absteigender Linie ein unermeßliches Heer geringerer unheimlicher Wesen, Naturgottheiten, z. B. Schlangengötter, allerlei Figuren aus der hinduistischen Mythologie, einige von freundlichem und hilfreichem Charakter, die meisten

aber Gestalten des Schreckens. Besonders zu bemerken sind hier die Wächter der vier Weltgegenden. Sie wurden ursprünglich gedacht als Hüter der Eingänge der Himmel, die über dem Berge Meru aufsteigen. Der Berg ist vierseitig. An jeder Seite, je nach einer Himmelsrichtung, wohnt da, wo die himmlischen Regionen beginnen, ein riesiger Wächter. Der an der Ostseite ist weiß von Farbe und hält ein Saiteninstrument als sein Wahrzeichen in den Händen. Der nach Westen zu ist rot, er hält eine Schlange in der Linken. Der Wächter des Südens ist grün; er trägt ein Schwert. Der des Nordens ist gelb und hält einen Schirm. Diese Wächter schützen den Himmel gegen den Ansturm von Dämonen. Sie leisten aber darum auch sonst den Gläubigen Schutz und werden vielfach abgebildet und verehrt. – Ein anderer sehr gefürchteter und umworbener dieser niederen Götter ist Yama, der Obergott der Höllen. Er sitzt im Mittelpunkt der höllischen Abteilungen, von denen man acht heiße und acht kalte zählt, dazu vier Vorhöllen und unzählige kleinere Nebenhöllen. Der Höllenkönig hat aber selbst eben so gut Qualen zu erdulden wie alle seine Opfer. Ferner wäre unter den ungezählten kleineren Gottheiten etwa noch zu erwähnen der sehr populäre Gott des Reichtums, sowie der Hausgott oder der Gott des Bodens. Denn jedes Haus, jedes Kloster und jeder Tempel hat seine besondere Gottheit der Stätte, an der man sich angebaut hat.

Eine weitere sehr große Klasse übernatürlicher Wesen sind die gefährlichen Geister. Unter ihnen sind ehemalige Gottheiten der Bon-Religion, die mit der Zeit zu Gespenstern herabgesunken sind, ferner Rachegeister Ermordeter oder Mißhandelter, Sterngeister und mannigfache andere Gebilde der Phantasie. Diese Geister gehören insofern noch zu den göttlichen Wesen, als sie durch geeignete Zauberformeln in den Dienst des Menschen genommen und zu seinem Schutze verwandt werden können.

Endlich bilden noch eine letzte und nicht unbeträchtliche Kategorie verehrter Wesen die Heiligen. Hierher gehören zunächst die angesehensten Jünger des Buddha

Gautama, vor allem Maudgalyâyana und Schâriputra, seine zwei Lieblingsschüler, sodann Kâschiapa und Ananda sowie Upâli. Ferner nennt man eine Anzahl von sechzehn besonders bedeutenden Buddhaschülern, die immer gemeinsam dargestellt werden, die sechzehn „starken Bewahrer", nämlich der Lehre.[1])

Sodann empfängt eine große Zahl von bedeutenden Persönlichkeiten aus der Geschichte des Lamaismus hohe Verehrung. So der Gründer des Lamaismus, Padmu Sambhava. Er steht tatsächlich an Schätzung ungefähr einem Buddha gleich. Man stellt ihn in acht verschiedenen Gestalten dar, von denen die üblichste durch allerlei schauerliche und grausame Attribute der Darstellung eines Dämonenfürsten ähnlich ist. Ein anderer hochgeachteter Heiliger ist der Reformator Tsong Kapa. Weitere noch aufzuzählen hat hier keinen Zweck.

Das Innere der Tempel.

Nun zurück zu unserm Tempel, um uns näher darin umzusehen! Schon an den Wänden der Veranda und zu beiden Seiten des Eingangs bemerken wir eine Anzahl Götterfiguren. Es sind Gemälde, entweder direkt auf die Wand oder auf einen Papierstreifen, der mit Seide unterlegt ist, gemalt. Diese Gottheiten haben alle den Charakter von Schutzgeistern. Sie gehören der Klasse der Dämonenkönige an und bewahren das Heiligtum vor Feinden. Unter ihnen sehen wir, zu zweien an jeder Seite des Eingangs, die oben geschilderten vier Wächter des Götterberges. Regelmäßig findet sich auch an der Wand der Veranda eine große charakteristische Malerei, das sogenannte Rad des Lebens. Es ist ein sechsspeichiges Rad, umklammert von einer dämonischen Figur, deren scheußlicher Kopf oben darüber ragt. Die sechs von den Speichen gebildeten Abteilungen zeigen die sechs verschiedenen Regionen, in denen man eine

---

[1]) Im Chinesischen sind es achtzehn geworden, die sog. achtzehn Lo han (Arhant). In Korea und Japan findet man aber noch die sechzehn, wie sie auch im älteren chinesischen Buddhismus gelten.

neue Existenz finden kann: die Region der Himmel, die Menschenwelt, die Region gequälter Geister, die Orte der Höllen, die Welt der Tiere, die Welt halbgöttlicher Wesen. Der herumlaufende Ring des Rades ist in zwölf Abteilungen geteilt, jede mit einer symbolischen Figur, wodurch die sogenannten zwölf Nidâna angedeutet werden, zwölf Begriffe, welche in wesensnotwendiger Verknüpfung den Zusammenhang alles Lebendigen und der ewigen Wiedergeburt aus seiner Urwurzel hervor (dem Nichtwissen) vor Augen führen (den Kausalnexus des Geschehens, vergl. Buddhismus I, S. 14). Bisweilen sieht man auch an der Decke der Veranda allerlei seltsame Gegenstände hängen, welche dem Besucher Ehrfurcht oder Grauen einflößen sollen, ausgestopfte Raubtiere, etwa Bären, Büffel, Affen u. dergl.

Das Innere des Tempels ist ein rechteckiger oder quadratischer Raum, die Decke gewöhnlich von starken rotgefärbten Holzsäulen getragen. Die Wände sind mit zahlreichen Gemälden bedeckt, in sehr geringen Tempeln aber auch wohl einfach weiß. Die Gemälde an den Wänden, reich in grellen Farben und stereotyp in ihren Formen, stellen vor allem Schutzgottheiten und Heilige dar. Einige der gräßlichsten Dämonenfürsten pflegt man von einem Schleier verdeckt oder in einem Schrein verschlossen zu halten. An der Hinterwand stehen die Hauptbildnisse hinter einem Altar oder mehreren Altären. Drei Statuen füllen in der Regel die Mitte aus, aber es herrscht keine Gleichförmigkeit darin, wer hier aufgestellt wird. Oft ist es der Buddha Gautama und neben ihm links der Bôdhisattva Avalokita, rechts der Begründer des Lamaismus, Padma Sambhava. In andern Fällen fehlt der historische Buddha ganz, neben Avalokita steht der „himmlische Buddha“ Amitabha, und die Stelle des Padma Sambhava nimmt der Gründer derjenigen Sekte ein, der gerade der Tempel eigen ist. Auch noch andere Anordnungen findet man. Die Darstellungen eines Buddha, Bôdhisattva und Heiligen sind meistens nicht schwer voneinander zu unterscheiden. Der Buddha wird in einfacher Weise wiedergegeben, der Kopf unbedeckt mit den wunderlichen Haarstümpfen und der

Erhebung mitten im Haar, der Körper mit dem Mantel bedeckt, welcher die Brust und einen großen Teil des linken Arms bloß läßt. Fast immer hat der Buddha sitzende Stellung inne, indem die Füße übereinander geschlagen sind. [1]) Die Handhaltung (Mudrâ) ist sehr verschieden. Ein Bôdhisattva erscheint immer in ganz anderem Aufzuge. Er ist kostbar angetan und geschmückt nach der Weise eines indischen Fürsten. Der Kopf ist von einem reichen über die Ohren herabgehenden Schmuckwerk bedeckt, Armringe und Brustketten zieren ihn, Edelsteine, echte oder nachgemachte, sind vielfach angebracht. Das Haar ist nicht abgeschnitten, sondern gewöhnlich in einem Schopf oben auf dem Kopf zusammengebunden. Einige der Bôdhisattvas zeichnen sich durch mehrere Köpfe oder Arme aus. So wird vor allem Avalokita als vierarmiger, als elfköpfiger, als tausendarmiger u. ä. gegeben. Die Heiligen ihrerseits tragen meistens das normale Mönchsgewand und eine Mönchsmütze.

Neben den drei Mittelfiguren des Hintergrundes stehen in der Regel an beiden Seiten noch allerlei andere Figuren. Die Darstellungen sind gewöhnlich aus Holz oder Ton und vergoldet, seltener auch aus Bronze. Der Mittelraum des Tempels bleibt leer, damit dort die Mönche bei dem Kultus Platz nehmen können. Dagegen steht vor den Hauptbildnissen ein großer Altartisch. Häufig besteht er aus zwei Absätzen in verschiedener Höhe. Auf den niedrigen (vorderen) Absatz setzt man die Opfer, Wasser, Butter, Reis, Kuchen, Blumen, Lämpchen. Auf dem höheren Absatz liegen allerlei Gerätschaften. Von ihnen sind die wichtigsten eine kleine Nachbildung einer Pagode (Tschorten), einige heilige Manuskripte, das lamaistische Beschwörungszepter, das sog. Dordsche, ein eigentümliches Metallinstrument, in der Mitte ein Griff, an welchen sich nach beiden Enden zu vier oder acht mit den Spitzen zusammentreffende

---

[1]) Nur den Buddha der Zukunft, Maitrêya, stellt man in derjenigen sitzenden Haltung dar, welche wir Europäer einnehmen, die Füße beide niederhängend.

Vogelkrallen schließen. Das Dordsche soll ein Ersatz sein für den alten Donnerkeil des hinduistischen Gottes Indra. Es wird beim lamaistischen Kultus sehr häufig zur Bedrohung der Dämonen angewendet. Ferner gehört auf jeden Altar eine Glocke, ein Gefäß mit heiligem Wasser, ein Spiegel aus Metall und eine Anzahl Musikinstrumente.

Das lamaistische Mönchtum.

Die einflußreiche Stellung, welche die Mönche in Tibet einnehmen, die mancherlei Vorteile, die mit ihrem Stande verknüpft sind, die abergläubische Schätzung ihrer Tätigkeit, aber auch ein gewisser Druck, den die Kirche auf alle Laien ausübt, bewirken, daß immerfort eine große Zahl von Laien dem Mönchtum zuströmen. Fast ohne Ausnahme treten diejenigen, welche Mönche werden wollen, schon als Kinder in ein Kloster ein. Es ist ein Brauch, über dessen Beibehaltung die Kirche wacht, daß unter normalen Verhältnissen aus jeder Familie wenigstens ein Kind dem Mönchstande überwiesen wird, gewöhnlich der Erstgeborene. Häufig bleibt es nicht bei einem. Das zum Mönche bestimmte Kind verbringt die frühesten Jahre im elterlichen Hause. Aber schon mit sieben oder acht Jahren wird es dem Kloster überwiesen. Es soll gesund, kein Krüppel sein; bisweilen legen die Klöster auch Gewicht auf Ansehen und Besitz der Familie der Kinder, welche sie aufnehmen. Das ins Kloster eintretende Kind ist zunächst nichts weiter als ein Schüler. Es wird einem Mönche als seinem besonderen Lehrer zugewiesen, der es im Lesen und Schreiben des Tibetanischen unterweist, und bei dem es wichtige Formeln, Gebete, kleinere Schriften auswendig lernt sowie eine Anzahl äußerer Pflichten und Dienstleistungen im Tempel übt. Zwei bis drei Jahre dauert diese erste Unterweisung. Das Kind trägt dabei noch die gewöhnliche weltliche Kleidung, sein Haar, obwohl kurz gehalten, ist noch nicht kahl abgeschoren. Wenn der Lehrer den Schüler für hinreichend vorgebildet hält, wird dieser zunächst zum Dâpa, regelrechten Studenten, promoviert. Sein Name wird dann eingetragen in das Klosterregister, nachdem der Abt sich durch mancherlei Fragen nach Charakter, Gesundheit, Freiheit, Familie, eigenen Entschluß des Eintritts erkundigt hat. Der Dâpa trägt die mönchische Tracht, doch hat er mit dem Kultus oder sonst mit mönchischen Pflichten noch nichts zu tun, auch ist sein Haupthaar noch nicht kahl geschoren. Dies geschieht erst bei der feierlichen Einführung als Novize (Getsul), um die er nachsuchen muß, wenn er sich für reif hält. Sie geschieht vor versammelter Mönchsgemeinde, im wesentlichen nach der Weise der südlichen

Buddhisten. Vgl. S. 83. Wenn kein Einspruch aus der Mitte der Mönche erfolgt, so wird er als Novizen-Mitglied durch die Erklärung des Abtes aufgenommen, empfängt gewisse Mönchsgerätschaften wie eine hölzerne Schale, um daraus zu essen, einen Behälter für Tsamba-Mehl, die gewöhnliche Nahrung in Tibet, einen Rosenkranz, noch einige kleine Erinnerungsgeschenke und seinen besonderen Mönchsnamen. Der Aufgenommene muß Gehorsam gegen eine Menge von Klosterregeln geloben; man gebraucht eine Aufnahmeformel, die weit eingehender ist als die alte einfache des südlichen Buddhismus: Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, zu der Lehre, zu der Gemeinde. An diese Dreiheit schließt die lamaistische Formel noch eine große Fülle übernatürlicher Wesen an.

Der Novize bekommt nun eingehendere Unterweisung. Sie ist ganz überwiegend praktischer Natur. Zunächst wird er in das sehr mannigfaltige Ritual der regelmäßigen und außerordentlichen Kultübungen eingeführt. Dabei muß er viel auswendig lernen, sich an die zeremonielle Art der Bewegungen gewöhnen, die Handhabung der Instrumente und Utensilien üben, die Einzelheiten über Darbringung von Opfern sich einprägen u. dergl. Auch das Lesen heiliger Texte kommt sehr zur Geltung, nur daß das heilige Wort als etwas rein äußerlich Heiliges, Zauberkräftiges gefaßt wird, dessen Sinn man wenig beachtet. Ferner aber muß der Novize in der ungeheuren Menge von Beschwörungs- und Bannungsriten, die der Lamaismus kennt, und die das Volk immer wieder von dem Mönche verlangt, heimisch werden. Auch gewisse andere Fertigkeiten, z. B. das Malen religiöser Bilder, das Schreiben von Zauberformeln wird den Novizen beigebracht. In vielen größeren Klöstern werden von Zeit zu Zeit durch einen besonders dazu eingesetzten älteren Mönch Prüfungen der Novizen abgehalten, die oft nicht leicht sein sollen.

Solche Schulung des Novizen setzt sich normaler Weise bis mindestens zu seinem zwanzigsten Jahre fort. Dann findet seine volle Ordination als Mönch (Gelong) statt. Sie ist begleitet von einer öffentlichen Prüfung, deren besseres oder geringeres Resultat durch verschiedene Titel der Bestandenen ausgedrückt wird. Die Ordination an sich ist einfach und verläuft ähnlich wie die Aufnahme des Novizen. Sie geschieht vor voller Versammlung der Insassen eines Klosters. Das Gesuch der Novizen um Aufnahme wird von ihren Unterweisern dem Abt vorgetragen, die Novizen müssen ihre Willigkeit zur Übernahme der Mönchspflichten erklären, und wenn kein Einspruch geschieht, werden sie damit Mönche. Den Titel Lama sollen sie eigentlich erst später führen, nachdem sie sich längere Jahre ehrenvoll bewährt haben; doch wird er gewöhnlich auf jeden Vollmönch angewendet.

Von dieser gesetzmäßigen Ausbildung des Mönches gibt es mancherlei Ausnahmen. Novizen, welche die Prüfungen ihrer Klöster nicht bestehen können oder wollen, oder solche,

die aus anderen Anlässen mit ihrem Kloster zerfallen, laufen davon und versuchen irgendwo in einem kleineren Kloster anzukommen, wo man es nicht so streng nimmt, oder werden auf eigene Faust unabhängige Lamas, wo der Aberglaube der Leute sie gebraucht. Von den Insassen der großen und berühmten Klöster an bis zu irgend einem Dorflama hin gibt es mancherlei Schattierungen.

Die Kleidung der Mönche ist in Tibet dem Klima entsprechend vollständiger als in den südlichen Ländern. Man trägt Unterzeug, Strümpfe, Fußbekleidung, Beinkleider, über dem allen aber immer, wenn man in vollem Anzug erscheint, die von alter Zeit her vorgeschriebenen drei Gewänder, ein Untergewand, das von einem Gürtel um die Hüften festgehalten wird, ein anliegendes Obergewand mit Ärmeln und darüber den weiten Mönchsmantel, der die linke Schulter bedeckt, die rechte Schulter aber, indem er unter dem rechten Arm durchgeführt wird, freiläßt. Die Farbe der Mönchskleidung ist entweder gelb (gelbbraun) oder rot, je nach der Sekte, zu welcher man gehört. Bei feierlichen Gelegenheiten tragen die hervorragenden Persönlichkeiten, Äbte und Höherstehende, sehr prächtige, reich verzierte Obergewänder und mancherlei Schmuck. Der Unterschied im Aussehen eines hohen kirchlichen Würdenträgers im Kultus und eines geringen Dorflamas ist in der Tat nicht geringer als etwa der eines katholischen Erzbischofs, der die Messe zelebriert, und eines einfachen Bettelmönches. Die feineren Gewänder der Lamas sind von Seide, obwohl das gegen die alte Regel ist. Nur gewöhnliche Kleidung wird aus Wolle hergestellt.

Die Kopfbedeckungen sind sehr mannigfaltig und haben eine gewisse Bedeutung, da sie durch ihre Form und Farbe die verschiedenen Sekten unterscheiden. Man nennt die Hauptgruppen der Sekten Rotmützen, Gelbmützen, Schwarzmützen. Die Formen weisen teils auf nordindischen, teils auf chinesischen und mongolischen Ursprung. Viele haben hinten und an den Seiten lang herabhängende Fortsätze, so daß sie den Hinterkopf und die Ohren schützen. Andere ähneln einer katholischen Bischofsmitra. Die phantastische Form der Kappe erhöht nicht selten beträchtlich den dekorativen Eindruck der vollen Mönchstracht.

Ein Amulettbüchschen oder auch mehrere, ein Behälter für Feder und Tinte, ein Fläschchen mit heiligem Wasser, ein Rosenkranz mit den 108 Kügelchen nebst einem Gebetszylinder vollenden die Ausstattung des tibetanischen Mönches.

Die tägliche Beschäftigung des Mönches hat im Lamaismus besonders dadurch einen ganz andern Charakter als im südlichen Buddhismus, daß es hier regelmäßige gemeinsame kultische Pflichten gibt, während dagegen die Pflicht des Bettelganges völlig in Wegfall gekommen ist. Der Mönch soll sich früh morgens erheben und den Tag mit Gebetsformeln beginnen. Noch vor Sonnenaufgang soll dann der

erste gemeinsame Kultus in der Tempelhalle stattfinden. Glockenschlag und Blasen auf Muschelhörnern geben das Zeichen dazu. Nachdem jeder seine Abwaschung besorgt hat, versammeln sich alle vor dem Haupttor des Tempels, ziehen hinein und nehmen in der Mitte, auf Matten hockend, ihre Sitze ein. Nun folgt ein gemeinsames Rezitieren gewisser Formeln und Anrufungen. Dann wird den Mönchen dort der Morgentee gereicht und zwar von den Novizen. Dabei werden wieder mehrere Gebetsformeln von dem Leiter des Kultus oder von allen gemeinsam gesprochen. Hierauf folgen verschiedene längere Liturgien, von einzelnen oder allen rezitiert. Diese Liturgien sind Preisgesänge zu Ehren gewisser Buddhas, Bôdhisattvas oder Heiligen, Anrufung mächtiger Schutzgeister. Sie umgeben eine sehr wichtige Handlung, die in größeren Klöstern täglich vollzogen wird, nämlich die Darbringung des Mandala-Opfers. Auf einem Brette werden in bestimmter Anordnung für das gesamte Universum nach der Vorstellung der buddhistischen Kosmogonie Opfergaben in Gestalt einiger Reiskörner niedergelegt, während in der Mitte eine Art Reispagode thront, welche den Berg Meru, den Mittelpunkt des Weltalls darstellen soll. Indem für all die einzelnen Teile und Gegenden des Universums (im ganzen 38) die Gaben auf dem Brett innerhalb eines heiligen Kreises niedergelegt werden, wird zu jeder Gabe eine kurze Darbringungsformel gesprochen. Der Frühkultus dauert ziemlich lange und wird durch Darreichung von Tee unterbrochen. Nach seiner Beendigung ziehen sich die Mönche in ihre Zellen zurück. Es wird erwartet, daß sie dort ihre besonderen Schutzgötter anrufen, vor allem aber auch den Aufgang der Sonne mit gewissen Gebeten feiern. Um 9 Uhr findet der zweite Kultus statt. Er ist insbesondere den Schutzgottheiten (den Dämonenfürsten) gewidmet. Ein dritter gemeinsamer Kultus wird um Mittag vollzogen, ein vierter gegen 3 Uhr nachmittags und der fünfte am Abend um 6 oder 7 Uhr. Doch nicht alle Klöster sind rigoros genug, um jede dieser Kultzeiten zu beobachten, viele begnügen sich mit vier oder drei Feiern. Ebenso wenig nimmt man es so streng, daß jeder Mönch zu jedem der Dienste anwesend sein müßte; die älteren und angeseheneren können sich davon dispensieren und finden oft eine Entschuldigung.

Während aller Kultübungen wird von den Novizen Tee dargereicht. Größere Mahlzeiten finden außerdem dreimal am Tage statt, die erste nach dem Frühkultus, die zweite um Mittag, die dritte am Abend nach der letzten Feier. Fleisch wird von den gewöhnlichen Mönchen durchaus nicht gemieden, sondern, so häufig sich Gelegenheit bietet, gegessen, besonders das Fleisch des Yack, des bekannten tibetanischen Ochsen, und Schaffleisch. Ziegenfleisch ißt man weniger gern. Geflügel und Fisch sind in manchen Sekten überhaupt verboten. Lamas, welche nach dem Rufe besonderer Heiligkeit streben,

unterlassen das Fleischessen übrigens auch wohl gänzlich. Von der Beschränkung der Mahlzeiten auf den Vormittag weiß man im Lamaismus nichts.

Neben den gewöhnlichen Kultusübungen gibt es eine Menge außerordentlicher, sei es für besondere Festtage, sei es, daß Laien für irgend welche Zwecke einen besonderen Kultus wünschen. Alle diese heiligen Handlungen bestehen im wesentlichen aus dem Sprechen von Gebeten oder Anrufungsformeln, aus dem Darbringen von Gaben, wie Reis, Wasser, Kuchen, Blumen, Weihrauch, Lampen, aber auch Fleischgerichten, ferner aus der Wiederholung gewisser Zaubersegen und einer lärmenden Musik. Manche der von Laien bestellten Kulte werden im Tempel vorgenommen, andere aber auch in der Wohnung der Laien. Die einfachste Leistung, welche der Mönch für die Laien zu vollziehen hat, ist, daß er in ihren Häusern heilige Schriften verliest. Das heilige Wort gilt für so wirkungsvoll, daß schon das Rezitieren der Texte Gefahren beseitigt und Dämonen bannt. Daher werden die Mönche vielfach zu den Laien gerufen, um dort, natürlich gegen Geld oder Geldeswert, Stunde auf Stunde in eintönigem Gemurmel das heilige Wort herzusagen.

Derart sind die religiösen Beschäftigungen für den Mönch. Daneben her laufen weltliche. Die meisten Klöster, selbst wenn sie nicht so sehr groß sind, bringen doch allerlei häusliche Arbeit, allerlei Aufgaben der Verwaltung und Instandhaltung mit sich. Bei bedeutenden Klöstern bestehen feste Ämter, die jährlich an die einzelnen Mönche neu verteilt werden, so das Amt des Schatzmeisters, Verwalters, Sittenaufsehers, Gastwarts, Wasserbesorgers, Schriftführers u. dergl. m. Abgesehen von den notwendigen Klosterämtern aber betreiben die Mönche noch allerlei weltliche Angelegenheiten, welche mit dem Kloster nichts zu tun haben. Es gibt eben wenig Vorgänge in Tibet, an denen nicht ein Mönch beteiligt wäre, und häufig ist es keine ehrenvolle Beteiligung. Mit Handel und Wandel befassen sie sich sehr viel, machen die einträglichsten Geldgeschäfte und wissen ihren Vorteil überall wahrzunehmen.

Natürlich sind auch die meisten Klöster als solche reich oder wohlhabend. Sie besitzen viel Grund und Boden, den sie teils verpachten, teils durch Laien, welche sie in ihren Dienst nehmen, bestellen. Sodann kommt durch freiwillige Gaben, durch Opfer der Tempelbesucher, durch Verkauf der unzähligen Zauberzettel, Bilder und Horoskope, welche die Mönche stellen, viel Vermögen ins Kloster. Ein- oder zweimal im Jahre machen sich auch eine Anzahl der Mönche auf und besuchen Dörfer und Ansiedelungen, um Abgaben für das Kloster zu erbetteln, vor allem Korn, Butter, Fleisch und lebende Tiere. Gewöhnlich geschieht das zur Erntezeit.

In den größeren Klöstern wird über die jüngeren Mönche und die Novizen eine strenge Zucht geübt. Vergehungen

gegen die Klosterregel sollen von jedem, der sie erfährt, mitgeteilt werden. Es ist ein besonderes Richteramt für solche Fälle da, dem bestimmte Mönche als Ausführer der Strafe zugeordnet sind. Schwere Vergehen, etwa ein Mord, Diebstahl oder Vergehen am Heiligtum, werden hart geahndet mit körperlicher Züchtigung, die bis zum Tode führen kann. Leichtere Vergehen ziehen eine kleinere Zahl von Stockschlägen oder gewisse Bußarbeiten nach sich. Doch werden manche offenkundige Versündigungen garnicht geahndet, weil sie so allgemein sind. Besonders das Trinken geistiger Getränke und die Übertretung des Keuschheitsgelübdes ist hier zu nennen. Den Genuß geistiger Getränke straft man nur, wenn er sehr ausartet. Dagegen sieht niemand etwas Verkehrtes in dem Trinken des von den Tibetanern allgemein gebrauten Bieres, wenn es mäßig geschieht. Vor allem aber ist es dem Lamaismus unmöglich gewesen, das Keuschheitsgelübde aufrecht zu erhalten. Es ist sogar allein die reformierte Sekte der Gelugpa, welche überhaupt dies Gelübde ihren Angehörigen noch auflegt. Alle anderen Richtungen verlangen die Keuschheit nicht von ihren Mitgliedern. Wer sie hält, tut es freiwillig und genießt deswegen besonderes Ansehen. Aber viele leben mit Weibern, ohne daß man es ihnen als unerlaubt vorhielte. Mehr oder weniger heimlich wird das Keuschheitsgelübde auch von vielen Mönchen der strengeren Gelugpa-Richtung übertreten.

Die heiligen Schriften.

Seinen Kanon besitzt der Lamaismus in tibetanischer Sprache. Es sind genaue Übersetzungen der alten indischen Texte, fast alle aus dem Sanscrit angefertigt, das die Sprache der Mahâyâna-Schule ist (Buddhismus I S. 43); einige Bücher sind auch original tibetanisch, wenige aus dem Chinesischen übersetzt. Der Kanon trägt den Namen Kandschur (die übersetzte Lehre). Neben ihm ist aber gleichfalls sehr wichtig die Sammlung der allgemeingültigen Kommentare zu dem heiligen Text, Tandschur genannt. Der heilige Kanon wird entweder gedruckt oder abgeschrieben. Die geschriebenen Exemplare sind die wertvolleren, sie werden oft mit viel Aufwand von Geschicklichkeit und Kosten hergestellt, die Buchstaben in Gold- oder Silberschrift, an den Seiten hübsche bunte Miniaturen. Die Druckweise ist primitiv, der chinesischen nachgebildet. Man druckt von Holzblöcken, in die der Text eingeschnitten ist. Ob nun aber gedruckt oder geschrieben, so zeigen die Schriften immer noch die alte

Form der indischen Palmblattmanuskripte, indem jedes Blatt, etwa dreimal so breit als hoch, auf beiden Seiten beschrieben, lose für sich ist und mit all den andern, welche zu einer Abhandlung gehören, zwischen zwei Holzdeckel gefaßt wird. Solcher „Bände" umfaßt der ganze Kandschur 108. Die Zahl 108, welche uns schon bei der Zahl der Kugeln des Rosenkranzes und bei der Einteilung der Fußsohle des Buddha begegnete, hat im Buddhismus eine besondere Bedeutung, die noch öfter hervortritt. Einige Forscher haben gemeint, sie auf einen rein rechnerischen Kalkul zurückführen zu dürfen: $1 \times 2 \times 2 \times 3 \times 3 \times 3 = 108$. Eingeteilt wird er wie der südliche Kanon in die drei Abteilungen: Vinaya (Dulwa), Sûtra (Dô) und Abidharma (Tschos-nonpa.) — Das den Kanon begleitende Kommentarwerk Tandschur besteht aus 225 Bänden. Außer wirklichen Erläuterungen zu den heiligen Texten enthält es viele Werke, welche der Beschwörungskunst dienen, und auch einige Abhandlungen mehr philologischer, rhetorischer und grammatischer Art. —

Die heiligen Schriften werden im Lamaismus auf das höchste geschätzt; sie empfangen fast göttliche Verehrung. Man geht außerordentlich sorgfältig mit ihnen um, sie gehören in den Tempel, bekommen dort Weihrauch und Kerzen oder Lämpchen dargebracht, und es würde roh und gottlos erscheinen, wenn jemand etwa ein Blatt auf den Boden fallen ließe oder es gar mit dem Fuße berührte.

Die Sekten.

Der Lamaismus hat sich in eine Menge von Richtungen zerteilt. Dieselben wurden durch angesehene Lehrer hervorgerufen, die von Zeit zu Zeit versuchten, die vielen wilden Schößlinge der frei und wunderlich wuchernden Religion durch eine Reform zu beseitigen. Keine der Reformen gelangte zu allgemeiner Herrschaft, und die Zersplitterung wurde nur immer größer. Der erste solcher Reformversuche ist durch Atisa gemacht. (Buddhismus I, S. 59.) Die von ihm ausgehende Richtung, Kadampa genannt, erhielt einen neuen Reformator in dem berühmten Tson Kapa und wurde von da an als Gelugpa bezeichnet. Diese Sekte ist bei weitem die stärkste und angesehenste in ganz Tibet. Neben ihr sind zu-

nächst einige andere Reformrichtungen zu nennen, die Kargyupa, hervorgerufen von einem Lama des 11. Jahrhunderts, und die Saskyapa, gleichfalls im 11. Jahrhundert entstanden. Unterabteilungen dieser Richtungen und kleinere Sekten haben sich noch zahlreich gebildet. Außer diesen Reformrichtungen bestehen nun aber auch noch Klöster nicht reformierter Observanz von der ältesten Zeit her. Sie werden Ninmapa benannt.

Die Punkte, worin diese Richtungen sich unterscheiden, sind teils dogmatische Vorstellungen, teils praktische Verschiedenheiten, teils auch der Anschluß an eine bestimmte Reihe von Heiligen, die als Überlieferer der richtigen Lehre gelten, und die Verehrung besonderer Schutzgötter.

1. Die Gelugpa-Richtung verehrt hauptsächlich ihren Stifter, Tson Kapa, welchen sie höher als den ersten Gründer des Lamaismus, Padma Sambhava, und auch als den älteren Reformator, Atisa, stellt. In den Tempeln hat Tson Kapa gewöhnlich einen der Ehrenplätze in der Mitte des Hintergrundes, etwa neben einem Buddha und einem Bôdhisattva. Tson Kapa, der seine Lehre durch direkte Überlieferung von Atisa her und durch diesen von den Hauptlehrern des indischen Mahâyâna erhalten haben soll, bemühte sich, in der Disziplin die ursprünglichen strengeren Lebensregeln wieder herzustellen: einfache, aus Lumpen zusammengesetzte Kleidung, erbettelte Nahrung, strenge Zurückgezogenheit während der Was-Monate, Ernst der Meditation u. dergl. Auf der andern Seite bildete er einen reichen, festgeregelten Kultus aus. Diese letztere Bestrebung verdankt ihre Anregung vielleicht der Berührung mit römisch-katholischem Christentum. Tson Kapa stammte aus dem nordwestlichen China (er war aus Kumbum gebürtig, einem berühmten Kloster an der chinesischen Grenze) und lebte im 15. Jahrhundert, also in einer Zeit, wo Zentralasien und China längst von katholischen Missionaren erreicht war. Die Strenge der Lebensführung, die der Stifter anregte, ist in der Richtung bald wieder gemildert; immerhin zeichnet sich die Gelugpa-Sekte noch heute durch die kräftigste Zucht aus, wie sie allein ja auch an dem Gesetze des Zölibats festhält. Die Ausprägung ritueller Kultübungen hat dauernde Bedeutung gewonnen und sich auch auf die übrigen Sekten fortgepflanzt. — Die Gelugpa-Mönche verehren einen Ur-Buddha, Âdi-Buddha, und zwar haben sie diese höchste Stellung einer phantastischen Gottheit Wadschradhara gegeben. Den Ursprung ihrer besonderen Lehre und Einrichtungen verknüpfen sie mit dem Bôdhisattva Maitreya, dem künftigen Buddha, welcher ihre Lehrer besonders inspiriert haben soll. Doch auch mit dem Bôdhisattva Mandschuschri fühlen sie sich in besonderer Verbindung. Die Gelugpa-Mönche bekamen von ihrem Gründer eine besondere Form der Kopfbedeckung, und zwar in gelber Farbe. Auch für das Obergewand bestimmte er die (ursprüngliche) gelbe

Farbe, während sonst damals allgemein ein dunkles Rot Farbe der Mützen wie der Gewänder war. So ist die gelbe Farbe das unterscheidende Kennzeichen der Gelugpa-Richtung bis auf den heutigen Tag geblieben.

2. Die Kargyupa-Lamas verehren denselben Adi-Buddha wie die vorige Richtung. Aber sie setzen sich in eine engere Beziehung zu ihm, indem sie ihre Überlieferungen als direkt von ihm, nicht von Maitrêya oder einem andern Bôdhisattva ausgegangen ansehen. Ihr Stifter ist ein Lama Marpa, aber ihr am meisten verehrter Heiliger ist der unter allen Tibetanern bekannte Lama Mila-räpa. Er gilt als ein besonderer Dämonenbanner. Sein Bild, wie er in beschwörender Haltung, als ein indischer Mönch gekleidet, dasitzt, um ihn herum allerlei bunte Szenen aus seiner Legende, die häufig erzählt wird, ziert die Wand jedes größeren Klosters seiner Anhänger. Die Kargyupa-Sekte zeichnete sich anfänglich dadurch aus, daß man die Meditation nicht in Klöstern übte, sondern sich dafür in einsame Höhlen oder sonst in die Wildnis zurückzog, wo man längere Zeit einsiedlerisch lebte. Auch war eine besondere Methode der Meditation vorgeschrieben. Von der einsiedlerischen Neigung ist man aber mit der Zeit zurückgekommen.

3. Die Saskya-Richtung verehrt als ihren besonderen Patron den Bôdhisattva Mandschuschri. Von ihm wird in einer Traditionslinie, die mit nordindischen Weisen beginnt, die besondere Überlieferung ihrer Anhänger hergeleitet. Diese Sonderüberlieferung bezieht sich vor allem auf Zauberformeln. Im Zaubern ist die Saskya-Sekte stärker als andere und hat dadurch in früheren Jahrhunderten auch ganz überwiegenden Einfluß gewonnen, der aber neuerdings sehr zurückgegangen ist. Die Saskya-Mönche tragen rote Kappen und Obergewänder.

4. Die Ninmapa-Richtung. Der ursprüngliche Lamaismus, der keine der aufkommenden Reformen anerkannt hat, wird mit dieser Bezeichnung zusammengefaßt. Natürlich ist der höchste Heilige hier der älteste Begründer des Lamaismus, Padma Sambhava, neben dem eine Anzahl seiner Schüler stehen. Als Adi-Buddha betrachten die Ninmapa-Mönche den Samantabhadra. In den Ninmapa-Sekten hat sich am meisten von der alttibetanischen Bon-Religion erhalten. Die Anhänger dieser Richtung tragen rote Mützen und rotes Gewand. Einige ihrer Sonderabteilungen, die stärker als die andern die alte Bon-Lehre hochhalten, zeichnen sich durch eine schwarze Kopfbedeckung aus,

Jede dieser Sekten hat eine besondere Art der Haltung bei Meditationen, welche einen eigenen Namen trägt, sowie ein besonderes Beschwörungswort (Tantra), woran sie kenntlich sind. Von den untergeordneten Sekten verdienen die Karmapa- und die Dugpa-Schule als zwei Abteilungen der Kargyupa, die für sich eine gewisse Bedeutung haben, wenig-

stens mit Namen erwähnt zu werden. Im ganzen pflegen die Lamas achtzehn verschiedene Sekten ihrer Religion aufzuzählen. Doch ist diese Zahl vielleicht eine künstliche, derjenigen der achtzehn altindischen Sekten (s. Buddhismus I, S. 30) nachgebildet. —

Die Hierarchie.

Der merkwürdigste Zug des Lamaismus, welcher von jeher besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, ist die hierarchische Ausgestaltung dieses Mönchtums, die in dem Dalai-Lama von Lhassa ihrer letzte Spitze gefunden hat. Die wichtigsten historischen Daten zur Entstehung dieser Hierarchie sind früher gegeben. (Buddhismus I, S. 59.) Werfen wir hier einen Blick auf das ganze System, wie es sich heute darbietet.

In der ganzen Reihenfolge hierarchischer Stufen sind zwei wesentlich verschiedene Abteilungen zu unterscheiden. Die eine (niedere) Abteilung umfaßt die verschiedenen Grade kirchlichen Standes, die andere (höhere) Abteilung umschließt die verschiedenen Stufen der Inkarnationen göttlicher Wesen in besonders heiligen Persönlichkeiten.

Die Grade des kirchlichen Standes beginnen mit dem Novizen (Getsul). Dann kommt der Vollmönch (Gelong), danach der Abt (Kanpo), dem ein Kloster untersteht. Die Mönche eines größeren Klosters stehen auch untereinander in verschiedener Rangordnung, je nach den mehr oder weniger ehrenvollen Ämtern, die ihnen überwiesen werden. Auch gibt die bei den Prüfungen bewiesene Ausbildung gewisse Grade, während andere von den höchsten Würdenträgern verliehen werden können. Die auf diese Weise Ausgezeichneten oder sonst besonders tüchtige Äbte bekommen die Oberaufsicht über einen größeren Bezirk und haben das Recht der Visitation in den ihnen unterstellten Klöstern.

Außer diesen durch die Organisation von selbst sich ergebenden Stellungen hat der Lamaismus nun höhere Grade, welche durch die Idee der Inkarnation gebildet werden. Es wird nämlich angenommen, daß

früher verstorbene heilige Persönlichkeiten sich in gewissen Lamas wieder verkörpern. Die niedrigste Stufe dieser Art repräsentiert der Kuso, ein Abt eines angeseheneren Klosters, der als Wiederverkörperung eines früheren lamaistischen Lehrers oder Heiligen betrachtet wird. Höher stehen die Tulku, welche als Reinkarnationen alter indischer Heiligen des Buddhismus gelten. Am höchsten stehen eine Reihe der angesehensten Großlamas, in denen ein Bôdhisattva sich wieder verkörpert. Unter diesen letzteren ist der berühmteste der Dalai-Lama in Lhassa.

Interessant ist die Methode, wie man sich bei dem Tode einer solchen Inkarnation ihres Nachfolgers versichert. Sie sei hier mit besonderer Beziehung auf den Dalai-Lama von Lhassa geschildert.

Es wird angenommen, daß jenes göttliche Wesen, welches in dem kirchlichen Würdenträger verkörpert war, also bei dem Dalai-Lama der Bôdhisattva Avalokita, sich einige Tage nach dem Tode des bisherigen Trägers wieder verkörpert. Man erkundigt sich deshalb durch ganz Tibet hin nach Kindern, die um diese Zeit unter auffallenden Wunderzeichen geboren seien. Dies letztere gilt für unumgänglich, denn ein neuverkörperter Bôdhisattva wird immer unter sonderbaren Begleitumständen geboren. Derartige Wunder werden auch immer leicht von hier oder dort berichtet. Natürlich müssen Zeugen dafür aufzustellen sein. Oft sind es Himmelsphänomene, vielleicht natürlicher Art, aber vor den Augen des Aberglaubens vergrößert. Oder es ist irgend ein Phänomen in einem Teiche oder Flusse, ein unerklärliches Licht (St. Elmsfeuer), ein besonderer Donner, ein eigentümliches Zeichen am Körper des Kindes. Auch wird wohl berichtet, man habe das Kind bald nach der Geburt mit gekreuzten Beinen in der Meditationshaltung des Buddha sitzen gefunden, und als man ihm dann einen Rosenkranz in die Hände gegeben, habe es den Anschein gehabt, als rezitiere das Kind still für sich bestimmte Gebete. Je mehr merkwürdige Zeichen man für ein Kind anführen kann, desto besser. Es findet sich immer eine größere Zahl von Aspiranten. Doch wird von vornherein unter ihnen nach gewissen praktischen Gesichtspunkten[1]) eine

---

[1]) Man nimmt z. B. nicht gern Kinder aus sehr angesehenen Familien, damit die Angehörigen durch die Würde des Kindes nicht zu große Macht bekommen, sondern zieht arme Bauernfamilien ohne irgend welchen Einfluß vor. Auch die Gegend spielt eine Rolle: die China näher liegenden Gebiete werden lieber gewählt.

engere Auswahl getroffen, daß etwa drei oder vier in Frage kommen. Mit diesen wird nun zunächst eine eigentümliche Probe vorgenommen. Man stellt oder legt nämlich vor sie hin eine Reihe von Gegenständen des verstorbenen Dalai Lama, etwa ein von ihm besonders verehrtes Buddhabild, eine Glocke, eine Handtrommel, und zwar jedes Stück zusammen mit einer genauen Nachahmung. Das Kind muß nun das echte Stück ergreifen und damit zeigen, daß der ihm innewohnende Bôdhisattva den richtigen Gegenstand wieder erkennt. Die Kinder, welche diese Probe mit Erfolg bestanden haben, müssen danach das Los unter sich entscheiden lassen. Unter großen Feierlichkeiten wird auf dem Berge Potala in Lhassa in dem Haupttheiligtum aus einer goldenen Vase von den verschiedenen versiegelten Namen einer hervorgezogen, der dann als der richtige gilt. An all den Maßregeln und Akten, die nötig sind, nehmen außer den höchsten Würdenträgern des Lamaismus immer mehrere Abgesandte des chinesischen Kaisers und vor allem dessen Statthalter in Lhassa, der sogen. Amban, teil; der Amban ist es, welcher das Los aus der Urne zu ziehen hat. Auch wird vorher der chinesische Kaiser aufs genaueste von allem unterrichtet und muß zu jedem Schritte seine Genehmigung geben. Darin kommt die Unterordnung des Dalai-Lama unter Peking zum deutlichen Ausdruck.

Das Kind wird mit seinen Eltern, welche für Zeit ihres Lebens in Lhassa eine Wohnung und Versorgung nebst einem hohen Titel bekommen, nach seinem Bestimmungsorte gebracht und gebührend auferzogen. Erst mit achtzehn Jahren wird der Dalai-Lama selbständig; bis dahin steht er unter dem „Regenten", einem der höchsten Lamas aus der Gegend von Lhassa.

Nächst dem Dalai-Lama sind die einflußreichsten Verkörperungen von Bôdhisattvas der Großlama des Klosters Taschi Lhumpo bei Schigatze in Westtibet, der sogen. Pantchen Erdeni; ferner der mongolische Großlama in Urga, welcher den Titel Dschetsum Dampa führt; sodann der oberste Lama der Saskya-Sekte und der Großlama von Bhotân. Bemerkenswert dürfte sein, daß unter den berühmten Inkarnationen des Lamaismus sich auch ein weibliches Wesen befindet. Das ist die Äbtissin eines großen Nonnenklosters (mit dem übrigens ein Mönchskloster verbunden ist) Samding, unweit des heiligen Yamdok-Sees, südlich von Lhassa. Sie gilt als Verkörperung eines ursprünglich indischen, jetzt zum buddhistischen Bôdhisattva erhobenen Gottes Wadschra-warahî, und führt den Titel Dordsche Pagmo.

Die Zahl der Klöster in Tibet soll über 3000 betragen, von denen die größten gegen 10000 Mönche zählen sollen. Alle andern überragt an Bedeutung und Heiligkeit das „Haus des Herrn" (Dschowo Kang oder Dscho Kang) in Lhassa, der

Tempel des Dalai Lama [1]). Die ganze heilige Residenz in Lhassa führt den Namen Potala. Es ist ein Hügel, imponierend über der grünen Ebene der Stadt aufsteigend und ganz und gar bedeckt mit den kräftigen, gewaltigen Massen tibetanischer Klosterbauten, deren grandiose Mauern, aus Granitquadern erbaut und mit Weiß und Rot übermalt, von zahllosen Fensterreihen durchbrochen, mit breiten, sich hin- und herwindenden Treppenaufgängen und flachen Dächern, auch für europäische Augen einen überaus eindrucksvollen Anblick bieten. Über die flachen Dächer der übrigen Gebäude des Hügels erheben sich die vergoldeten, chinesisch geformten Dächer des Dscho Kang, des Tempels für den Dalai Lama. Dies höchste Heiligtum der hochasiatischen Welt liegt gesondert von den übrigen Gebäuden des heiligen Hügels. Ihm gilt im strengen Sinne der Name Lhassa (Stätte der Gottheit), der nur in erweiterter Bedeutung auf die Stadt angewendet ist. In dem Dscho Kang steht das berühmte, schwer vergoldete Bild des Buddha Gautama, welches eine chinesische Prinzessin im siebenten Jahrhundert n. Chr., als sie Gemahlin des Sron Tsan Gampo wurde, von Peking hierher brachte, nachdem es vor Zeiten von Indien her dem chinesischen Kaiser zum Geschenk gemacht war. Zum ersten Male seit Jahrhunderten, wenn nicht seit jeher, sahen die Blicke von Europäern bei der neuesten englischen Expedition dies Bild und die ganze Stätte, welche immer für ebenso urheilig wie allen Fremden unzugänglich gegolten hatte. — Aber auch Taschi Lhumpo, der Tempel des Pantchen Erdeni, gilt nicht viel geringer als der von Lhassa. Andere angesehene Klöster von Zentral-Tibet sind Galdan (in welchem Tson Kapa begraben liegen soll) im Osten von Lhassa, Depung und Serra, westlich und nördlich von der Hauptstadt, Saskya (der Ursprungsort der gleichnamigen Sekte) im Südwesten von Schigatse.

Die Volksreligion.

Wie sieht es nun in dem Volke aus, über welches sich solch ein mönchisch-hierarchisches Netz ausgespannt hat?

Es ist keine Frage, daß der Buddhismus das Volk von Tibet aus einem wilden und rohen Zustande auf ein gewisses höheres Niveau gehoben hat. Die völlig kultur- und geschichtslosen Horden des alten Tibet bekamen durch diese Religion einen geistigen Zusammen-

[1]) Eine eingehende Beschreibung von Lhassa und seinen Heiligtümern haben wir neuerdings durch die englische Expedition bekommen: Perceval Landon, Lhasa, 2 Bände, London, 1905.

schluß, sowohl untereinander als mit der übrigen Welt (mit Indien und China), sie traten in eine geschichtliche Kontinuität ein, sie erhielten auch eine gewisse persönliche Erziehung, sowohl nach der technischen und industriellen wie nach der geistigen Seite hin. Indische Zivilisation drang in das Land und nahm die primitiven Bergstämme in ihre Schule, lehrte sie Tempel bauen und allerlei Geräte herstellen, faßte ihre Sprache in eine dem Sanscrit entlehnte Schrift, siedelte sie in Städten zusammen und entwickelte den Handel. Auch das sittliche Empfinden wurde durch die Berührung mit dem Sittlichkeitsideal des Buddha Gautama ein anderes. Die vielen Züge von Gutmütigkeit und Freundlichkeit, welche ein Reisender heute im Verkehr mit dem einfachen tibetanischen Volke erproben kann, solange er sich angemessen benimmt und keine abnormen Störungen eintreten, sind vielleicht zum Teil auf Rechnung buddhistischen Einflusses zu schreiben, wenn man auch bei solchem Urteil recht vorsichtig sein sollte, da wir über den ursprünglichen Volkscharakter vor der Zeit des Buddhismus nichts wissen. Jedenfalls ist heute alles sittliche Empfinden buddhistisch umgefärbt. Der Buddhismus hat dem Volke also in vieler Hinsicht seinen Halt, sein Rückgrat gegeben. Aber wie weit hat er es damit in den zehn bis elf Jahrhunderten seiner Herrschaft zu heben vermocht?

Von den höheren buddhistischen Ideen ist es nur diejenige der jenseitigen Vergeltung [1]), welche den Tibetaner erfaßt und durchdrungen hat. Die Vorstellung von der nach dem sittlichen Fazit der Lebensführung bedingten Seelenwanderung ist allen geläufig und dient oft zur Erklärung von Leiden, auffallenden Ereignissen und Schicksalen. Aber es ist hier wirklich der Glaube an eine Wanderung der Seele. Jene metaphysische Finesse des ursprünglichen Buddhismus, daß es keine Seele gebe, versteht der populäre Lamaismus so wenig

[1]) Man muß die buddhistische Vergeltung eine jenseitige (transzendente) nennen, weil ihre Begründung auf überirdischen Annahmen, nicht auf unserer Beobachtung beruht, wenn auch kein „Gott“ zum Träger der Idee gemacht wird.

wie der Volksbuddhismus irgend eines Landes. Die Seele wandert. Der Umkreis ihrer Wanderung ist gegeben in den sechs Abteilungen der Welt: da sind die Himmel, da ist die Stätte übermenschlicher, halbgöttlicher Wesen, da ist die Tierwelt, da sind die Höllen, da sind die Behausungen gewisser geplagter Geister (Gespenster), da ist endlich das Menschenleben, jede dieser Weltklassen mit einer Fülle von Abstufungen der Lose. Vor allem stehen eindrucksvoll vor der Seele die Wiedergeburten in den Himmeln oder in den Höllen. Die verschiedenen Himmel des buddhistischen Lehrsystems (die sechs Himmel der Dewas, die sechzehn des Brahma und die vier höchsten Himmel der Formlosigkeit, worüber dann noch der Himmel der fünf hohen Buddhas und der allerhöchste des Adibuddha sich erhebt) fließen, für das Volksempfinden zusammen und werden gewöhnlich einfach als das Paradies des Amitabha vorgestellt. Mit schrecklichen Schauern werden die Höllen ausgemalt, durch Wort wie Bild, besonders die großen acht heißen und acht kalten Höllen. Der Wunsch, die Seele vor den Höllen zu erretten und dem Paradiese zuzuführen, ist der eine große Hebel der lamaistischen Frömmigkeit. Der andere, noch viel wirksamere Hebel ist die Furcht vor bösen Geistern.

Die Angst vor gefährlichen und schauerlichen Dämonen herrscht in einem ganz ungewöhnlichen Maße. Jedenfalls hängt das zusammen mit den Schauern der Natur, welche den Tibetaner umgeben. Diese schwarzen Bergschlünde und wilden Zacken, diese öden, unheimlichen Plateaus und Sumpfgegenden, diese Schneegipfel und Gletscher, diese Trümmerfelder, diese eisigen und so riesenhaft starken Sturmgewalten, Bergrutsche, Lawinen, Donnerwetter, auch Erdbeben, welch letztere im östlichen Tibet nicht selten sind, dergleichen war ein fruchtbarer Nährboden für die abergläubische Phantasie. Aber gerade der Buddhismus hat diese Neigung erhalten und gestärkt. Er hat System hineingebracht. Er kam mit einem gewaltigen Apparat von Gottheiten, Zaubermitteln und Beschwörungsmethoden der Mahâyâna-Lehre von Nordindien herauf, und dieser Apparat hat sich mit dem

in Tibet schon vorher existierenden Aberglauben so verbunden, daß man nicht recht weiß, wer Sieger und wer Besiegter ist.

Fast alles, was der einfache Mann von seinem Lamaismus verlangt, ist Zauber, Zauber gegen gefährdende Mächte. Der gewöhnlichste und verbreitetste Zauber ist das Wort. Es wird in unübersehbar vielen Formen wirksam gemacht.

Die Verlesung von Abschnitten des heiligen Kanons ist die einfachste Methode, den Zauber des Wortes zu entfesseln. Dazu entbietet man die Mönche, welche allein lesen können, in die Häuser. Nicht alle Abschnitte der heiligen Schrift sind gleich kräftig, und nicht jeder Abschnitt eignet sich für jeden Anlaß. Der Mönch aber kennt dies Gebiet und weiß zu wählen. – In verkürzter, gewissermaßen konzentrierter Form wird die Zauberkraft des Wortes in besonderen heiligen Formeln verwendet. Unter ihnen ist die bekannteste das berühmte Om mani padme hûm! wörtlich zu übersetzen: Om, das Juwel ist im Lotos, Hûm! Anfang und Ende sind eine Interjektion. Diese Formel ist das besondere Weihewort des Bôdhisattva Avalokita (Padmapani), welcher das westliche Paradies beherrscht. Das Sprechen dieser Formel zieht nicht nur die Hilfe des mächtigen Bôdhisattva für alle möglichen irdischen Nöte herbei, sondern verhilft auch dem fleißigen Beter zum Eingang in jenes Paradies. Die Formel wird darum in den höchsten Tönen gepriesen als alles Glück, Wissen, Können umschließend. Sie wird mit allerlei mystischen Auslegungen und Beziehungen umkleidet: die sechs Silben repräsentieren die sechs Abteilungen der Welt, jede hat ihre besondere ihr zugeordnete Farbe usw. Außer dieser bekanntesten Formel gibt es nun noch viele ähnliche. Man muß aber vertraut sein mit ihrer richtigen Anwendung. Nicht nur daß jede ihre bestimmte Gottheit hat, es ist auch z. B. nicht gleichgültig, mit was für einem Rosenkranz man die eine oder andere betet. Einige verlangen, um wirksam zu sein, einen aus Menschenknochen hergestellten Rosenkranz, andere einen solchen aus Korallen, andere wieder einen andern. —

Man spricht aber die heiligen Formeln nicht nur, sondern sie tun auch schon geschrieben ihre Wirkung. Daher die ungeheure Menge von Zauberzetteln, den sog. Mantra oder Dhâranî im Lamaismus. (Die Dhâranî sind längere, wirkliche Sprüche. Die Mantra sind kürzer, oft nur ein Wort oder ein Buchstabe, mehrfach wiederholt und verschlungen.) Die meisten sind wie die vorhin genannte Formel aus Sanscrit-Wörtern gebildet, den gewöhnlichen Leuten völlig unverständlich, oft nur einige Götternamen mit begleitenden Ausrufen. Man klebt solche Sprüche an die Wand oder trägt sie bei sich. Bei Krankheiten verzehrt der Leidende wohl auch einen solchen Zauberzettel, sei es für sich, sei es vermischt mit anderen Ingredienzien. Auch läßt man den Zauber sich in einem heiligen Spiegel, wie sie in den Tempeln häufig sind, widerspiegeln, wäscht dabei den Spiegel mit einer Flüssigkeit über, und diese, welche dann den Geist der Formel in sich aufgenommen hat, wird von dem Patienten getrunken. Die am Körper getragenen Dhâranî pflegt man in einem Amulettkästchen zu bergen, zusammen mit einigen Fäden oder Lappen vom Gewande eines heiligen Mannes, einigen Reiskörnern von einem großen Opfer oder sonst ehrwürdigen Dingen. Solche Amulettkästchen bemerkt man an jedem Tibetaner. Sie hängen um den Hals oder am Gürtel und werden aufs sorgfältigste behütet.

Eine andere Methode, den Schutz der Zauberworte zu entfalten, besteht darin, daß man sie auf Zeuglappen schreibt und diese als Flaggen flattern läßt. Solche sog. Gebetsflaggen sind im Lamaismus ungeheuer häufig, von den ärmlichsten, wo nur ein Stück Papier mit einem kurzen Wort beschrieben ist, bis zu sehr kostbaren, auf Seide gedruckten, die eine lange, detaillierte Beschwörung enthalten. Am Eingang jedes lamaistischen Klosters, in der Nähe von Pagoden, in den Tempeln, auf den Altären, aber auch auf den Dächern der Wohnhäuser, an Wegen, überall stößt man auf diese Gebetsflaggen.

Die sonderbarste Weise aber, den Zauber des Wortes sich dienstbar zu machen, sind die sog. Gebets-

zylinder (unrichtig wohl Gebetsräder oder Gebetsmühlen genannt). Die heilige Formel oder auch eine Anzahl von ihnen wird auf einen langen Streifen Papier gedruckt, dieser um einen Zylinder gewickelt, letzterer mit einer Kapsel verschlossen und durch eine Stange, um welche er sich als Achse dreht, an einem Handgriff oder in einem Gehäuse befestigt. Jede Umdrehung des Zylinders setzt das zauberkräftige Wort in Bewegung und bringt seinen heilsamen Einfluß zur Geltung. Solche Gebetszylinder tragen die Tibetaner in der Hand und schwingen sie mechanisch, während sie sich unterhalten oder sonst etwas tun; sie sind gewiß, daß sie damit gute Verdienste ansammeln und sich unter den Schutz des heiligen Wortes stellen. Ja, man hat einfach Naturkräfte in seinen Dienst genommen, um die Drehung des Zylinders zu bewirken, und läßt den Wind oder die Strömung eines Baches daran arbeiten. Aber auch durch solche völlig unpersönliche und tote Behandlung wird dem heiligen Worte eine Segenskraft entlockt, welche dem Besitzer solch eines Instrumentes zugute kommt. Weiter kann der Kultus des Wortes wohl nicht mehr getrieben werden.

In nächster Verwandtschaft mit dem heiligen Worte stehen die heiligen Symbole. Davon hat der Lamaismus eine große Menge. Einige sind allgemein buddhistisch. So der Swastika, den man wohl das buddhistische Kreuz genannt hat, ein, wie es scheint, uraltes Symbol, das der Buddhismus nur übernommen hat. Seine richtige Form ist diese: 卍 die Anhänger der alten Bon-Lehre haben das Symbol nach der andern Seite gedreht sich zu eigen gemacht: 卐 Ein anderes altbuddhistisches Symbol ist das Rad, in vorbuddhistischer Zeit das Sinnbild der Macht eines großen Herrschers. Es wurde dann auf Gautama, den geistigen Großfürsten, übertragen und in dem Rollen des Rades die Ausbreitung seiner Lehre dargestellt gesehen. Das Rad hat manchmal sechs, manchmal acht, in andern Fällen eine große Menge („tausend") Speichen. Das dritte häufige

Symbol des Buddhismus ist die Lotosblume. Diese schöne Blume, die aus der Tiefe des Wassers hervortaucht, hat durch ihre Anmut, durch die Reinheit ihrer Blüten und durch das Wachsen aus dem Dunkel des Wassers hervor (Symbol des Übernatürlichen, das nicht auf dem Nährboden der Erde entspringt) die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist so zum vielbenutzten Sinnbild geworden. Neben diesen verbreitetsten Symbolen gibt es noch eine große Zahl spezieller, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Symbolische Tiere sind der Tiger, der Drache, der Phönix, die Fledermaus, alle, wie es scheint, dem Chinesischen entlehnt. — Diese Symbole werden nun auf den Zauberzetteln häufig mit heiligen Formeln verbunden, um diese desto wirksamer zu machen. Sie stoßen einem auch bei der Ausstattung jedes Tempels und bei den Arrangements der Opfer immer wieder auf, nicht als bloße Spielerei und Dekoration, sondern weil die heiligen Symbole zauberkräftiger Natur sind und an der einen großen Aufgabe mitarbeiten, die dämonischen Mächte niederzuhalten.

In diesem Zusammenhange muß auch der eigentümlichen Zauberkraft gedacht werden, welche der Lamaismus an gewisse Finger- und Handhaltungen gebunden glaubt. Mit der Rezitation gewisser Zauberformeln muß eine bestimmte Art, zu sitzen und Hände und Finger zu halten, verbunden sein. Das Zauberkräftige in der Pose der Hände hängt jedenfalls zusammen mit den verschiedenen Mûdra (Handhaltungen), welche man die Buddhafigur einnehmen ließ. Die verschiedenen Stellungen des Buddha, ursprünglich einfach künstlerischer Ausdruck einer gewissen Situation, wurden in ein System gebracht, jede mit ihrer besonderen Bedeutung. Daraus entwickelte sich die Vorstellung von einer gewissen übernatürlichen Kraft, welche gerade gewissen Haltungen innewohne, und nun baute man regelrecht eine Lehre von Hand- und Fingerposen aus, welche das Rezitieren bannender oder segnender Formeln zu begleiten hätten.

Zu voller Entfaltung kommt alles bisher erwähnte, heilige Wort, Symbol, Gebärde, erst im Zusammenhang

mit dem Opfer. An Opfern, von der einfachsten bis zu der verwickeltsten Art, ist der Lamaismus überreich. Geopfert werden kann schlechthin alles. Die einfachsten Darbringungen sind Blumen und Weihrauch. Regelmäßige tägliche Gaben auf den Altären der Tempel sind sodann Wasser, Reis, Früchte, Kuchen und Lampen oder Lichter. Früchte und Kuchen werden oft, um sie nicht täglich erneuern zu müssen, in künstlicher Nachbildung auf den Altar gestellt. Außerdem kann aber der Laie für irgend einen Zweck zum Opfer bringen, was ihm wertvoll und geeignet dünkt, die betreffende Gottheit zu bewegen. Ein besonderes Opfer, das jeder Laie wenigstens einmal im Jahre für sich darbringen sollte, während die Mönche es zweimal im Monat für sich bringen, ist das Opfer für die Gesamtheit der Götter und Dämonen. Hierbei findet man noch deutliche Anklänge an alte blutige Opfer, indem für gewisse verehrte Mächte sog. Schädelgefäße aufgestellt werden, deren Inhalt, obwohl er faktisch heute in dünnem Tee besteht, Menschenblut genannt wird. Auch Fleischspeisen spielen bei diesem Opfer eine Rolle. Manche der Opferstoffe werden vernichtet (verbrannt). Anderes essen die Lamas, wobei immer ein kleiner Rest übrig gelassen und außerhalb des Tempels für die „hungrigen Geister", die Bewohner eines besonderen Teiles des Weltalls, hingestreut wird. Wertgegenstände, welche Laien als Opfer bringen, z. B. kostbare Gefäße, behält das Kloster als Eigentum. Die Opfer sind von einem reichen Ritual umgeben, bei welchem eine lärmende Musik ertönt. Der Spezialopfer, durch welche Laien sich irgend welche Gunst oder Erleichterung verschaffen wollen, sind unzählige. Besonders unheimliche Dämonen empfangen ihre Opfer nur abends nach Sonnenuntergang oder in der Nacht. Große Opferungen sind von Prozessionen, religiösen Tänzen und Aufführungen begleitet. Bei alledem hat sich der Buddhismus skrupellos mit den alttibetanischen Vorstellungen und Bräuchen (der Bon-Lehre) vermischt und trägt in tausend Zügen das Fremdartige, seinem ursprünglichen Charakter völlig Widerstrebende offen zur Schau. —

Die Masse des Volkes wird durch all die erwähnten Praktiken ganz und gar in die Hände der Mönche gegeben. Hierbei ist allerdings eine Einschränkung zu machen. Es sind nicht nur die Mönche, die hier in Frage kommen, sondern es existiert außer ihnen noch eine besondere Klasse von Zauberern. Sie sind Laien, stehen aber sehr häufig mit Klöstern in einer Verbindung, die man wohl „Geschäftsverbindung" nennen könnte. Man befragt sie, zieht sie zu magischen Bräuchen und Aufführungen heran, und sie üben oft einen großen Einfluß selbst auf die Mönche. Sie führen den Ehrentitel „Verteidiger des Glaubens", und an ihrer Spitze steht eine sehr angesehene Persönlichkeit, der Nä-tschung, den man bei allen wichtigen öffentlichen Angelegenheiten befragt.[1]) Aber sehen wir von diesen Zauberern ab, so bedarf man immer und immer wieder der Mönche. Ein bekanntes Wort sagt: Ohne einen Lama vor sich gibts keinen Zugang zur Gottheit. Darin liegt in der Tat das allgemeine Empfinden ausgesprochen. Diese Mönche des Buddhismus, einer Religion, die ihrem ursprünglichen Charakter nach weniger als irgend eine andere priesterliche Vermittlung zu dulden scheint und jeden auf sich selbst und seine Bemühung verweist, sind zu den schärfsten Typen priesterlicher Vermittler und Bevormunder geworden; das Volk trägt hier ein Priesterjoch, wie es wohl nirgends auf der Erde wieder in gleicher Wucht Menschen auferlegt wurde. Der bezeichnendste äußere Beleg für diesen Zustand ist die Menge der Pilger, die unablässig von allen Teilen des weiten lamaistischen Gebietes her nach Lhassa strömt, um dort dem Mönchtum in der Person seiner obersten Spitze, des Dalai Lama, eine Verehrung darzubringen, wie sie eben nur einem göttlichen Wesen gebracht wird. Jene Szene, die sich unter dem vergoldeten Dache des Dschowo Kang von Lhassa immer neu abspielt, wie das göttliche Kind (denn mei-

[1]) Der Nä-tschung hat seine Residenz bei Lhassa, und Landon berichtet in dem erwähnten Werke über einen Besuch des Tempels, welchen der Obermagier selbst freilich zur Zeit der englischen Invasion verlassen hatte.

stens ist es ein solches, wenige Dalai-Lama haben volles Mannesalter erreicht) auf einer Plattform sitzt, überschattet von dem Baldachin, eine Art Scepter in der Hand, von welchem bunte Seidenfahnen herabhängen, tausende von Andächtigen vor ihm, die langsam mit zusammengelegten Händen an seinem Thron vorübergeführt werden, und während sie einen Augenblick vor ihm Halt machen, neigen sie sich zur Erde und berühren mit dem Haupt den Rand der Plattform, Gebete und Anliegen ihres Herzens in schnellem Gemurmel vorbringend, der Verehrte aber berührt den Kopf des Pilgers mit den seidenen Fähnchen seines Scepters, ihn so segnend und seine Bitte erhörend — das ist der deutlichste Ausdruck davon, wozu der Buddhismus in Tibet geworden ist. Diesen Bôdhisattva in Menschengestalt umgeben die Scharen seiner Geschorenen, von denen die hervorragendsten in den Augen des Volkes übernatürliche Fähigkeiten haben, durch die Lüfte zu fliegen, in die verborgenen Gebiete der Welt hinabzusteigen, sich unsichtbar zu machen, ohne Nahrung zu leben; und um diese ganze Schar des irdischen Mönchtums stellt sich die Menge der Himmlischen, die mit ihnen im Bunde ist, die unermeßliche Menge der Gottheiten. Ihnen gegenüber stehen die furchtbaren, grausamen, blutgierigen, dunklen Mächte, schauerlicher Tücke voll, doch von jenen gezügelt. Mitten inne aber duckt sich scheu und ehrfurchtsvoll die arme unwissende Menge, angstvoll ausspähend nach den drohenden Unheimlichen und sich mit Gebet, Opfer und Zauberspruch klammernd an die wundertätigen Helfer. In dieser Lage hat der Lamaismus das Volk von Tibet seit Jahrhunderten erhalten.

Die Mönche sind die Herrscher. Ihre Klöster sind die Zwingburgen des Landes, auch darin Burgen gleich, daß hinter ihren Mauern Waffen und Munition geborgen sind, von denen der Lama, wenn es gilt, wohl Gebrauch zu machen weiß. Die Geschichte der Lamas ist eine höchst kriegerische Geschichte, bis hin zu der letzten Verteidigung der Tempel-Zitadelle von Gyantse gegen die englische Expedition. Schlimmer aber als

ihre kriegerische Haltung nach außen und als all das Blut, das sie in Kämpfen mit Chinesen oder Europäern vergossen haben, ist der stille Krieg, welchen sie beständig gegen die besten Kräfte ihrer eigenen Nation führen. Alle wertvollen Güter des Landes ziehen sie an sich, von Gold, Silber und Juwelen an bis zu dem Stückchen Butter, das der Ärmste bringt. Alle Wege des Gelderwerbs haben sie verlegt. Sie sind Ärzte, Apotheker, Maler, Händler, Geldverleiher und unwiderstehliche Bettler sogut wie Priester, Wahrsager und Zauberer. Was sie nicht selbst tun, wie Bestellung ihrer großen Ländereien und allerlei Handwerk, das zwingen sie Laien für sie zu tun, die wenig mehr sind als ihre Leibeigenen. In allem stehen sie auf einem höheren, geschützteren Niveau: wer den Lama bestiehlt oder gar ermordet, hat das fünf- oder zehnfache der gewöhnlichen Strafe zu erwarten. Das Volk aber erträgt solch merkwürdiges und drückendes System nicht nur, sondern dieses wächst immerfort aus dem Volke selbst neu hervor und hat seine Wurzeln in ihm selbst, in jenen dunklen Tiefen der Seele jedes einzelnen, welche keine wissenschaftliche Forschung jemals voll beleuchten wird.

Der Buddhismus in China, Korea und Japan.

1. Kapitel.

Der chinesische Buddhismus.

Die Lage des Buddhismus in China wird gewöhnlich als eine besondere aufgefaßt, insofern er sich nämlich mit dem Taoismus und Confucianismus in die Herrschaft über dies Land zu teilen habe. Daran knüpft man oft die Bemerkung, es sei eine auffallende Anomalie, daß der Chinese es verstehe, drei Religionen in seiner Person zu vereinigen. Sieht man indes näher zu, so liegt die Sache doch einfacher und natürlicher. Es ist in China nicht wesentlich anders als in allen Ländern des Buddhismus: wir haben neben dem Buddhismus noch weiter laufend die alte vorbuddhistische Religion des Landes, nur daß sie hier dem Buddhismus gegenüber ganz anders standhielt und sich abhob, ja, ihm das Eindringen in die breiten Volksmassen bis zu einem hohen Grade verwehrte. Diese einheimische Religion verlief, schon ehe der Buddhismus hierher kam, in zwei Strömungen, einer niederen, die unteren Kreise beherrschenden, dem sog. Taoismus, und einer mehr von der Regierung und den Vornehmen getragenen, die man am besten die chinesische Staatsreligion nennt;[1]) beide

[1]) Von Confucianismus sollte man dabei nicht reden. Die Lehre des Confucius stimmt zwar gewissen religiösen Überzeugungen zu oder läßt sie unangetastet, Überzeugungen, welche der erwähnten Staatsreligion angehören. Die Staatsreligion aber nach Confucius zu benennen ist um so unangebrachter, als der Genius dieses Mannes entschieden kein religiöser war und er darum nur selten, widerstrebend und in Allgemeinheiten die religiöse Frage bespricht, zuweilen ihr

Strömungen waren aber verwandt und können nicht zwei verschiedene Religionen genannt werden. Als der Buddhismus dazu trat, konnte er sich hier das Übergewicht nicht verschaffen, welches ihm unter den Völkern der südlichen Länder und Tibets zugefallen war. Hier traten ihm stärkere geschichtliche Gebilde entgegen. So suchte er denn bescheidener seinen Weg neben ihnen her. Das Volk im ganzen konnte er nicht erobern, sondern vermochte nur im Umkreise der Klöster und Mönche eine wirklich buddhistische Eigenexistenz aufzurichten. Die Laien entnahmen ihm beliebig allerlei Motive und Vorstellungen, welche sich mit ihrer einheimischen Religion vereinigten; wirklicher Buddhismus aber ist das nicht, was sie beherrscht, so sehr sie sich auch äußerlich mit ihm eingelassen haben.

Die Klöster.

Die Mehrzahl der buddhistischen Klöster in China liegt außerhalb der Städte im freien Lande. Selbst die städtischen Klöster (welche im ganzen als verkommener und sittenloser gelten) sucht man womöglich etwas außerhalb des Weichbildes zu erbauen. Gern hat man Wald ringsumher. Auch wo ein Kloster in der bebauten Ebene zwischen Feldern seinen Platz gefunden hat, sind häufig Bäume in der Nähe angepflanzt. Am besten aber liegt das Kloster auf bewaldeter Bergeshöhe. Alle berühmteren Kultusstätten des chinesischen Buddhismus haben diese Lage, und eine stehende Bezeichnung für den heiligen Ort ist darum „Schan" (Berg), die sogar zuweilen auf ein Heiligtum angewandt wird, bei welchem von einem Berge gar nicht die Rede sein kann. In dieser Vorliebe für waldbedeckte Gipfel fließen wohl zwei Motive zusammen. Einmal ist es ja uralte Vorschrift im Buddhismus, welche den Mönch in die Abge-

absichtlich ausweicht. Es ist eine der sonderbarsten Verkehrtheiten, aber auch eine der hartnäckigsten, daß man die chinesische Staatsreligion nach Confucius benennt. Was er geschaffen hat, war ein Moralsystem, dem er in der alten Geschichte seines Volkes einen Halt zu geben suchte, nicht aber in der Religion.

schiedenheit des unkultivierten Landes — und das ist in China selbstverständlich Wald und Gebirge — weist. Sodann aber hat der Buddhismus in China unfraglich eine große Zahl solcher Höhen besetzt, die schon vordem im Volke für heilig galten, indem er so eine ältere Verehrung sich nutzbar machte. Noch heute stellt die Tradition an manchen der in Frage kommenden Lokalitäten fest, daß dort vor Ankunft der Buddhisten schon taoistische Einsiedler gehaust haben, oder es existieren Legenden über Naturgeister (Drachen), welche nach hartnäckigem Kampfe vor den Mönchen gewichen wären. Der Wald in der Nähe des Klosters hat übrigens auch seinen praktischen Zweck, da man des Holzes für Hausreparaturen und Neubauten immer bedarf. Die Lage der Klöster inmitten ehrwürdiger Riesenstämme, welche mit ihrem weiten Blätterdach ein grünes Dunkel um die Heiligtümer breiten, verfehlt selten ihres Eindrucks auch auf den Europäer. Der landschaftliche Reiz wird noch erhöht dadurch, daß man sich auch gerne zum Wasser hinzieht. Durch die Blumen und Kräuter rauscht unter Gebüsch und Baumkronen ein klarer Waldbach dahin oder ein Wasserfall stürzt von einer Klippe hernieder oder eine Quelle entsprudelt der dämmrigen Grotte, umspielt von allerlei Legende und Sage. Seeufer und Inseln sind gleichfalls beliebte Niederlassungsplätze.

Eine Bemerkung hier über die Namen der buddhistischen Heiligtümer im Unterschiede von nichtbuddhistischen Tempeln. Der so recht eigentlich zutreffende Ausdruck für ein buddhistisches Kloster ist Szï. Um die Vokabel in der Umgangssprache kenntlicher zu machen (der Laut ßï hat viele Bedeutungen), erweitert man sie wohl zu Ho schang ßï (Kloster der Mönche) oder zu Szï yüen (Klosterhof). Niemals würde man ein taoistisches Kloster oder Heiligtum mit Szï bezeichnen[1]) (sie heißen meistens Kung oder Kuan) noch auch einen der Dorf- und Stadttempel, welche der Staatsreligion ge-

[1]) Nur mohammedanische Moscheen tragen in China noch den Titel Ssï, aber regelmäßig in der Zusammensetzung Tching tschën ssï (reiner und lauterer Tempel).

hören (Miao). Kleinere buddhistische Mönchsklöster, mehr aber die Nonnenklöster, führen den Namen An. Einzelne Hallen eines Klosters nennt man Tien, doch ist das auch wohl der Ausdruck für ganz kleine Klöster welche in Abhängigkeit von größeren stehen. Bloße Kapellen am Wege heißen Kô.

Obwohl die buddhistischen Klöster nach Größe und Bedeutung sehr verschieden sind, haben sie im wesentlichen überall eine ähnliche Anlage. Der ganze Klosterbezirk ist von einer Mauer umgeben. Innerhalb derselben scheiden sich nun deutlich die Klostergebäude im engeren Sinne, d. h. die Wohnräume für die Mönche und alle damit zusammenhängenden Einrichtungen, von den wirklichen Kultusräumen. Jene ersteren Gebäude ziehen sich an den vier Seiten hin, ein zusammenhängender rechteckiger Komplex von gewöhnlich zweistöckigen Häusern. In dem so eingeschlossenen Hofe liegen gesondert hintereinander mehrere Tempelgebäude. Bei einigermaßen vollkommen ausgestatteten Klöstern sind es drei solcher Tempelhallen. Die erste ist eine Vorhalle, die Halle der vier großen Himmelsfürsten (Szĭ ta tien wang tien) genannt. Hier thronen die göttlichen Wächter und Beschützer des Klosters. Dahinter liegt die Haupthalle mit den wichtigsten Götterbildern, gewöhnlich Halle des großen Heldenkleinods (Ta hsiung pao tien) genannt. Weiter nach hinten befindet sich die sog. Lehrhalle (Fa tang), vielfach zusammenhängend mit den Wohnräumen des Abtes und darum auch wohl Fang tschang genannt, was eigentlich der Titel des Abtes ist. Jedes der drei Kultusgebäude ist durch einen kleinen Hofraum von dem andern getrennt, und öfter steigen sie nach hinten zu ein wenig empor, sodaß die Lehrhalle mit ihrem Fundament am höchsten liegt. Doch ist die mittlere Halle am größten und ragt gewöhnlich mit ihrem Dach über die anderen Gebäude hinaus.

Die Klostergebäude, welche diese Mittelhallen rechteckig umschließen, enthalten vor allem die Mönchszellen, dann mehrere Gasträume, Vorratsräume, Küchen, einen gemeinsamen Eßsaal, einen Versammlungssaal für große Feierlichkeiten und auch verschiedene unwichtigere Kul-

tusräume. Außerhalb des eigentlichen Klosterrechtecks steht isoliert ein Turm, in welchem die Hauptglocke des Klosters hängt.

Bei kleineren Klöstern schrumpft diese Anlage gewöhnlich so zusammen, daß man durch ein Tor in der Umschließungsmauer, welches meist auch als Halle für die Wächter-Gottheiten dient, in einen rechteckigen Hof tritt, dessen Seitengebäude rechts und links die Klosterwohnungen repräsentieren, während das den Hof nach hinten abschließende größere Gebäude die Tempelhalle ist, in der die Götterbilder stehen, häufig auf zwei Etagen verteilt.

Sehr große Klöster besitzen mehr als drei Kultusgebäude. Sie weisen zwei Eingangshallen mit Schutzgottheiten auf, ferner außer den oben genannten Tempelhallen noch ein besonderes Gebäude für Meditationsübungen, das sog. Tschan tang, auch wohl noch einzelne Hallen für recht populäre Gottheiten, eine besondere Halle zur Vornahme der Mönchsordination, ein Gebäude zur Aufbewahrung der heiligen Bibliothek, ein Haus für die Aufstellung von Urnen mit der Asche verbrannter Mönche oder Äbte. Die Räume von geringerer Bedeutung sind ungemein zahlreich. Mehrere Küchen von großer Ausdehnung, neben dem großen allgemeinen Eßzimmer noch einige kleinere, allerlei Vorratskammern, Scheunen, Abort- und Badeeinrichtungen, ein besonderes Haus für kranke oder sehr alte Mönche, Ställe, in denen teils das Klostervieh, teils die dem Kloster zur Erhaltung ihres Lebens überwiesenen Tiere untergebracht sind, Wohnungen für die Laien im Klosterdienst, Knechte und Handwerker, welche teilweise ihre Familien bei sich haben, das alles zusammen mit den vielen Mönchszellen, den kleinen Gärten und Höfen vor den einzelnen Häuschen gibt dem Kloster bisweilen solche Ausdehnung, daß es wie ein Dorf für sich erscheint. Vor dem Eingang solcher bedeutender Klöster sieht man häufig einen Teich mit Lotosblumen, in welchem Fische und Schildkröten genährt werden. Große reich verzierte Portale spannen sich, ehe man das Klostertor erreicht, über den Weg und man passiert eine Anzahl von Pa-

villons (Ting), welche entweder zum Ausruhen der Pilger oder als Schutzdach für Gedenksteine bestimmt sind, deren Inschriften eine summarische Geschichte des Klosters oder ein kaiserliches Gnadendekret wiedergeben.

Das Baumaterial ist überwiegend Holz. Zwar die Fundamente, die unteren tragenden Partien und auch die abschließenden Wände sind gewöhnlich Steinmauern; ebenso dienen Steine für Treppen, Balustraden, Pflasterung von Höfen und Gängen. Aber die Hauptmasse der Gebäude besteht aus Holz. Säulen spielen bei der Bauart eine große Rolle. Man baut alle Gebäude gern so, daß das weit überhängende Dach einen Gang an den Wänden hin vor Regen schützt, und die überhängende Dachpartie wird dafür durch Pfeiler gestützt. Auch die Dächer der größeren Hallen werden von Säulen getragen. Das sind fast alles Holzsäulen, bisweilen von enormer Höhe; nur die Sockel bestehen oft aus Stein.

Der Baustil ist der einfache allgemein chinesische. Den Hauptschmuck bilden die geschweiften Dächer mit ihren bei bedeutenderen Gebäuden doppelten oder dreifachen Lagen. Das Innere der Räume zeigt keinerlei Pracht. Den Fußboden bildet festgetretener Lehm oder Holzdielung, seltener Steinplatten, in welche wohl buddhistische Symbole, so vor allem die Lotosblume, eingegraben sind.

Im ganzen werden die Klöster reinlich und ordentlich gehalten. Natürlich muß man dabei asiatischen Maßstab anlegen. In den Höfen und kleinen Vorgärten sind oft besondere Bäume oder Blumen angepflanzt, die dem Eindruck etwas Freundliches geben.

Die Gottheiten in den Tempeln.

Der chinesische Buddhismus kennt nicht eine solche Fülle von göttlichen Wesen, wie der Lamaismus sie zeigt. Wenn die Figuren in den Tempeln auch zahlreich genug sind, um den Europäer anfänglich zu verwirren, zumal es nicht immer leicht ist, von den gewöhnlichen Mönchen Aufklärung über die einzelnen zu bekommen, so orientiert man sich mit der Zeit doch ziemlich sicher unter

ihnen. Man kann vier Klassen unterscheiden: 1) Buddhas, 2) Bôdhisattvas, 3) Arhant und Patriarchen, 4) Schutz- und Geleitgottheiten.

Unter den Buddhas ist zunächst der historische Buddha[1]) Gautama, oder wie die Chinesen ihn häufiger nennen, Sakyamuni (Schï tchiâ mu ni), zu erwähnen. Er wird meist in Meditation sitzend dargestellt, indem der Sitz durch eine stilisierte Lotosblume gebildet wird. Die Augen sind von den Lidern bis auf einen schmalen Streifen verdeckt, worin man aber nicht die Wiedergabe der mongolischen Form des Auges sehen darf. Vielmehr werden die höheren göttlichen Wesen, Buddhas und Bôdhisattvas, in ihrer Gesichtsbildung nach indischem Rassentypus gegeben. Die fast geschlossenen Augen sind eben nur Vorschrift bei der Meditationshaltung. Den Kopf bedecken die meist blau gefärbten Haarstümpfe, aus denen in der Mitte der auch im südlichen Buddhismus bekannte Vorsprung heraustritt. Ein anderer Vorsprung, oft durch einen Edelstein geschmückt, zeigt sich auf der Stirn zwischen den Augen. Die Ohren sind groß und die Ohrlappen hängen fast bis auf die Schulter herab. Den Körper umgibt ein einfaches Gewand, das den Hals und den mittleren Teil der Brust freiläßt, sonst aber beide Schultern, Arme und alles übrige verhüllt. Die Hände liegen im Schoße auf den nach oben gekehrten Fußsohlen. Trotz einiger kleiner Abweichungen ist es im ganzen die Wiedergabe der Darstellung, welche der Buddha auch im südlichen Buddhismus findet.

Den Hintergrund des Buddha (wie auch anderer Figuren) bildet oft ein Nimbus. Der Nimbus, ursprünglich wohl eine Lichtmasse, die den Lichtgottheiten als Ausstrahlung mitgegeben wurde und schon aus der alexandrinischen Epoche des Griechentums bekannt, ist sowohl dem Buddhismus wie dem Christentum von daher zugegangen. Er findet sich auch im südlichen Buddhismus und im Lamaismus. Man unterscheidet den großen

---

[1]) Das chinesische Äquivalent für Buddha ist Fo, in alter Zeit Bud gesprochen, die Transskription der ersten Silbe des Wortes Buddha.

und den kleinen Nimbus. Der große wird im chinesischen Buddhismus meistens durch eine Schmuckwand gebildet, welche hinter der ganzen Figur der Gottheit aufragt, beträchtlich über den Kopf hinaus und zwar nach oben spitz zulaufend, die ganze Form so auffallend dem Blatte des heiligen Bôdhibaumes ähnelnd, daß man nicht umhin kann, dies als Vorbild anzunehmen. Dieser Nimbus ist gewöhnlich aus Holz, vergoldet, bemalt und mit Schnitzarbeit verziert. Daneben findet sich häufig auch der kleinere, nur den Kopf umschließende Nimbus, welcher dem katholischen Heiligenscheine ähnlich ist, in der Regel kreisrund, zuweilen mit welligen, flammenartigen Radien.

Man kennt den historischen Buddha auch in stehender Haltung. Er wird außerdem auch noch als kleines Kind wiedergegeben, wie er mit der einen Hand zum Himmel, mit der andern nach der Erde deutend gleich nach der Geburt gesagt habe: „Jetzt bin ich zum letzten Male wiedergeboren. Unter allen Bewohnern von Himmel und Erde gebührt mir die größte Ehre." Auch als der Asket Gautama wird er dargestellt, ein Mann in mittleren Jahren, das Gesicht von einem verwilderten Bart umgeben, die Haare ungeordnet, der Körper in ein Fell gehüllt, ein Knie auf den Boden gebeugt. Diese Figur ist selten, mir nur vom westlichen China und aus Peking bekannt. Häufiger findet man den in das Nirvâna eingehenden Buddha ähnlich wie im südlichen Buddhismus. Er heißt hier aber durchweg der schlafende Buddha (Schui fo) und wird nicht nur mit Decken verhüllt, sondern man findet ihn tatsächlich in ein richtiges chinesisches Bett gelegt, wo sich dann die Marmorfigur (eine solche war es, die ich in der Lage sah) seltsam genug ausnimmt.

Außer dem historischen Buddha kommen nun für den chinesischen Buddhismus noch jene anderen Buddhagestalten der Mahâyâna-Dogmatik in Betracht, von denen wir schon beim Lamaismus sprachen. Auch hier hat die Spekulation aus der großen Zahl vergangener Buddhas früherer Weltepochen fünf herausgehoben, welche ganz wie im Lamaismus ihre fünf himmlischen

Buddhas als ewiges Korrelat und auch ihre fünf Bôdhisattvas als überirdische Reflexe jener himmlischen Buddhas zugeordnet bekommen. Von den himmlischen Buddhas ist am bekanntesten der auch schon früher erwähnte Amitâbha, von den Chinesen heute O mi to fo genannt. Er ist von solch allgemeiner Popularität, daß sein Name zu einer unzählige Male gebrauchten Gebets- und Begrüßungsformel geworden ist. Man verehrt in ihm vor allem den Beherrscher des sog. westlichen Paradieses, in welches einzugehen die höchste Hoffnung ist. Es wird von der glühendsten Phantasie mit allen erdenklichen Herrlichkeiten ausgeschmückt. Zwei andere oft dargestellte himmlische Buddhas sind Vairotschana, der bei den Chinesen Pi lu fo heißt, und Lotschanâ (Lo schï fo).

Alle diese Buddhagestalten werden ähnlich wie der historische Buddha wiedergegeben, nur daß die letzten beiden regelmäßig ihre eigene Mudrâ haben: Pi lu fo legt beide Hände auf der Mitte der Brust zusammen, sodaß die Zeigefinger aufgerichtet emporzeigen, Lo schï fo erhebt die linke Hand halbhoch und fügt die Spitze des Mittelfingers und des Daumens zusammen, während die rechte Hand im Schoße ruht.

Den Buddha der Zukunft, Maitrêya, chinesisch Mi le fo, fügt der chinesische Buddhismus nicht zu der Gruppe der Buddhas hinzu, wenigstens in der Darstellung der Tempel nicht. Er hat die besondere Rolle eines Schutzgottes bekommen und wird immer in ganz eigentümlicher Weise dargestellt, eine feiste lächelnde Figur, auf dem Boden hockend, sodaß das linke Bein quer vor dem Unterleib liegt, während das rechte aufgestemmt ist. Die rechte Hand hält entweder einen Rosenkranz oder eine Lotosknospe; die linke umschließt die Öffnung eines Beutels, des sog. Beutels der fünf Glücksgaben. Der Kopf ist völlig kahl geschoren, die Ohrläppchen berühren die Schultern. Der weite Mantel, welcher sein Gewand bildet, ist zurückgeschlagen, sodaß Schultern, Brust und Unterleib sichtbar sind.

Im westlichen China findet man auch oft einen der alten irdischen Buddhas, der vermeintlichen Vorgänger Gautamas, aufgestellt, nämlich den Buddha Dipamkara.

Sein Name, „der Leuchtende“, wird ins Chinesische übersetzt: Jan teng fo. Dieser Buddha pflegt mit einer Menge von Öllämpchen überdeckt zu sein, die zu seiner Verherrlichung brennen. Häufig sind es 108, jene Zahl von besonderer heiliger Bedeutung, welche auch die Kugeln des Rosenkranzes wiedergeben. (Vergleiche Buddh. II S 144.)

Unter den chinesischen **Bôdhisattvas** (Pu ßa) ist die wichtigste Figur die **Kwanyin**. Sie ist die ins Chinesische und ins Weibliche übersetzte Gestalt des indisch-tibetanischen Bôdhisattva Avalokita, der ja im Lamaismus auch von solcher Bedeutung ist. In älterer Zeit ist dieser Bôdhisattva auch in China als männliches Wesen verehrt, wovon man hier und da noch Spuren findet. Später, unter welchem Einfluß, ist nicht klar, verwandelte sich die Gestalt ins Weibliche. Eine ausführliche Legende machte sie zur Tochter eines alten Fürsten des 7. Jahrhunderts v. Chr.[1]), welche durch heldenhafte Erfüllung der Nonnenpflichten und einen Märtyrertod sich die Stellung eines Bôdhisattva errungen habe. In ihr konzentriert sich alles, was fromme Phantasie ins Weibliche kleidet und bei dem Weiblichen sucht. Sie ist die Milde und Hülfsbereitschaft in Person, nahestehend besonders gefährlichen Berufen wie dem der Schiffer, die Patronin der Frauen in all ihren Anliegen, besonders gegen Kinderlosigkeit und Geburtsgefahr angerufen, und zeigt eine Vielseitigkeit der Darstellung wie sonst keine Gestalt der chinesischen Götterlehre.

Außer der Kwanyin ragen noch vier Bôdhisattvas besonders hervor. Da ist zuerst Ta schï tchi (indisch Mahasthanaprapta). Er soll mit Kwanyin zusammen seine Stätte in dem westlichen Paradiese haben, welches Amitâbha beherrscht, und darum bildet er mit ihr die regelmäßige Begleitung dieses Buddha. Alle drei (A. in der Mitte, Kw. zur linken, T. zur rechten, wobei man beachte, daß nach chinesischem Gefühl der linke Platz der Ehrenplatz ist) werden oft

[1]) Nach chinesischer Zeitrechnung hätte der Buddha Gautama im 10. Jahrh. v. Chr. gelebt, und sie könnte schon unter dem Einfluß seiner Verkündigung gestanden haben.

neben einander dargestellt als die „drei Heiligen des westlichen Ortes“ (Hsi fang san scheng). — Zwei andere angesehene Bôdhisattvas sind Wen schu und Pu hsien (entsprechend den indischen Namen Mandschuschrï und Samanta bhadra). (Vergl. Buddh. II S. 132.). Jener reitet gewöhnlich auf einem Löwen, dieser auf einem Elefanten; sie treten oft mit Kwan yin in der Mitte als eine Dreiheit auf. — Der vierte zu nennende Bôdhisattva ist Ti tsang. Er ist der Beherrscher der Höllenwelt, als solcher natürlich für das Volk von hoher Bedeutung. Unter ihm stehen zehn Höllenkönige, die Ausführer all der höllischen Leiden und Schrecken, vor denen aber der wohlgesinnte Bôdhisattva, wenn man ihn eifrig verehrt, retten kann.

Die dritte Klasse der höheren Wesen sind die Arhant, die altbuddhistischen heiligen Schüler des Buddha Gautama. Die chinesische Bezeichnung ist Lo han. Zuerst sind die zwei Lieblingsjünger Gautamas zu erwähnen. Im chinesischen Buddhismus kennt man aber nicht die in den südlichen Ländern immer dargestellten, Maudgalyâyana und Schariputra, sondern hier sind Ananda und Kâschiapa ganz und gar für sie an die Stelle getreten. Diese beiden haben ihren Platz an beiden Seiten des Buddha Gautama, Ananda als ein jüngerer Mann, Kâschiapa älter, beide in verehrender Haltung mit zusammengeschlossenen Händen. Eine andere Gruppe von Buddhajüngern sind die sog. achtzehn Lo han. (Vgl. Budh. II S. 135) In älteren Klöstern findet man bisweilen noch die ursprüngliche Zahl von sechzehn. Es sind legendenhafte Größen, zum Teil wohl mit historischem Hintergrund.[1] Ihre Bedeutung ist die von Wächtern über Gautamas Lehre. Ein größerer Kreis wird gebildet durch die Fünfhundert Lo han, welche nur in wenigen Tempeln, eine ganze Halle für sich einnehmend, zu sehen sind. Unter diesen Fünfhundert zählt man nicht nur mehrere chinesische Kaiser, welche dem Buddhismus Gunst erwiesen haben, wie Kang hsi und Tchien lung, sondern

---

[1]) So gehört zu ihnen Rahula, Gautamas Sohn, und Nâgasena, eine Persönlichkeit des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

an verschiedenen Orten ist auch der bekannte europäische Reisende des 13. Jahrhunderts, Marco Polo, unter diese Wächter des buddhistischen Glaubens aufgenommen.[1])

An die Lo han schließen sich die Patriarchen an. Aus ihren ganzen Zahl hat nur einer allgemeines Ansehen gewonnen, nämlich Bôdhidharma, der den Sitz des Patriarchats von Indien nach China verlegte. (Siehe Buddhismus I, S. 64). Er wird immer mit einem Vollbart und in so besonderer Gesichtsbildung dargestellt, daß man glauben sollte, es sei eine gewisse Tradition über sein Porträt vorhanden. Sein Name wird transskribiert: Po ti ta mo, gewöhnlich nennt man ihn Ta mo tschu schï, da tschu schï die chinesische Bezeichnung der Patriarchen ist. Hin und wieder enthält ein Tempel auch wohl einmal alle sechs chinesischen Patriarchen, Ta mo nebst seinen fünf Nachfolgern. Besondere Beachtung empfangen drei von ihnen in einigen jetzt sehr verfallenen Klöstern am mittleren Yangtse, nördlich von Kiukiang, wo diese angesehenen Lehrer gelebt haben.

Zuletzt die Schutzgottheiten. Es sind die vier großen Himmelswächter, welche wir schon vom Lamaismus her kennen, sodann Wei to (Transskription für Veda), eine kriegerisch gerüstete Gestalt mit einem Schwert in den Händen, das wohl auch quer über den betend zusammengelegten Armen ruht, ferner San tien (Brahma) und Ti schï (Indra) sowie häufig noch ein Heer von zwanzig oder vierundzwanzig Devas. Diese Schutzgottheiten alle sind also indischen Ursprungs. Daneben gibt es noch einige rein chinesische, die sog. Tchiâ lan, unter welchen der hervorragendste der chinesische Kriegsgott Kwanti ist, ursprünglich ein tapferer General des dritten Jahrhunderts n. Chr., der Ende des 16. Jahrhunderts zum Gott erhoben wurde und bei seiner großen Popularität aus der Staatsreligion seinen Weg in die buddhistischen Tempel fand. Auch noch andere dieser Tchiâ lan sind nicht echt buddhistisch, wie z. B. der sog. Küchengott, den man zwar nicht in den Tempelräumen,

---

[1]) Dies ist mit Unrecht neuerdings irgendwo bestritten

aber fast in jeder Klosterküche aufgestellt findet, aus dem Taoismus stammt (Tsao tchün).

Man stellt die Götterbilder gewöhnlich aus Holz oder Ton her und vergoldet oder bemalt die Oberfläche. Besonders kostbare sind aus Bronze oder Marmor gemacht. Wenn die Handwerker ihre Arbeit an dem Bildnis getan haben, so wird dasselbe durch einen besonderen feierlichen Akt belebt und zum wirklichen Gotte erhoben. In der Regel wird dabei durch eine kleine Öffnung auf dem Rücken ein Tier, eine Schlange, eine Ratte, ein Frosch oder ein Tausendfuß in das hohle Innere gesperrt und die Öffnung verschlossen. Die Seele dieses Wesens gibt den Anstoß zur Belebung des toten Bildes. Danach wird dem Auge durch Bemalung die Pupille gegeben. Damit hat die Gottheit vollen Besitz von dem Bilde genommen.

Die Anordnung der heiligen Figuren in den Tempelräumen ist eine ziemlich feststehende.

In der Eingangshalle sind links und rechts je zwei der vier großen Himmelswächter aufgestellt, in der Regel riesige Figuren von 3—4 m Höhe. Jeder hat seine eigene Farbe, doch variieren diese ein wenig. Gewöhnlich ist der Wächter des Nordens, welcher eine Perle und eine Schlange hält, schwarz; der des Westens, welcher ein Schwert trägt, weiß; der des Südens mit einem Schirm in der Hand rot; der des Ostens mit einer Guitarre blau. In der Mitte der Eingangshalle stehen zwei Figuren: nach draußen schauend Mi le, nach der Innenseite Wei to. Bisweilen bemerkt man in dieser Halle auch ein Bild des Kriegsgottes Kuan ti.

In der Haupthalle (Ta hsiung pao tien) nimmt ein Buddha oder eine Gruppe von Buddhas das Zentrum hinter dem Hauptaltartisch ein. Diese Mittelfiguren sind gewöhnlich sehr groß und imposant. Ist es eine einzelne Gestalt, so dürfte es der historische Buddha Gautama sein, vor dem dann seine Schüler Ananda und Kâschiapa stehen. Häufig jedoch findet man drei Buddhafiguren in der Mitte der Halle. Dem Fremden werden dieselben von den Mönchen auf die erste Frage wohl als: Fo, Fa, Szeng, d. h. Buddha, die Lehre und die Gemeinde

erklärt. Genau genommen sind es die Buddhas Vairotschana (Pi lu fo), Lotschana (Lo schï fo) und Sakyamuni (Schï tchiâ fo), von denen der erste und zweite als Repräsentation von Lehre und Gemeinde gelten. Eine andere sehr übliche Trias ist: Sakyamuni, Amitâbha und Yo shï fo, der heilende Buddha.[1]) Es gibt indes auch noch abweichende seltenere Kombinationen. Die Tempel der Insel Pu to, eines weithin berühmten heiligen Eilands (vgl. unten), zeigen im Mittelpunkte der Haupthalle regelmäßig das Bild der Kwan yin, weil diese Insel jener Göttin insbesondere geweiht ist. Trotzdem Kwanyin nur ein Bôdhisattva ist, müssen selbst die höchsten Buddhas dort ihr weichen. — Vor den großen Zentralfiguren stehen auf dem Altartisch eine Reihe kleinerer, die bedeutendsten Bôdhisattvas, die „drei Heiligen des westlichen Paradieses", ein Mi le u. a. — An der Rückseite der Wand, vor welcher die großen Hauptgottheiten thronen, der hinteren Ausgangstür der Haupthalle zugekehrt, findet sich meistens eine Darstellung der Kwan yin. Häufig hat sie zu beiden Seiten Pu hsien und Wen schu. — Die beiden Seitenwände der Halle nehmen, auf einem breiten Mauerabsatz sitzend, die barocken Figuren der achtzehn Lo han ein, zuweilen vermehrt durch zwanzig Dewas. An der hinteren Wand der Halle zu beiden Seiten der Hintertür bemerkt man gewöhnlich linker Hand eine Figur das Bôdhidharma, rechts einen oder mehrere der Schutzpatrone (Tchiâ lan).

Die Lehrhalle (Fa tang) beherbergt keine größeren Bildnisse. Sie ist dazu bestimmt, daß die Mönche in ihr sich die heiligen Texte vorlesen und erklären lassen. Kleinere Statuen, mehr als Dekoration, finden sich indes wohl auf dem Podium, von wo der Lehrer zu sprechen pflegt, aufgestellt. Auch die Meditationshalle enthält keine größeren Bildnisse, nur zuweilen einen halbgroßen Amitâbha.

---

[1]) Niemals findet sich, was wohl oberflächlich behauptet ist, eine Trias des „Buddha der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft" in den Tempeln. Der Buddha der Zukunft, Mi le, hat nie seinen Platz im Zentrum der Haupthalle als große Figur.

Auf die Einrichtung der vielen kleineren Kapellen, welche in bedeutenden Klöstern den verschiedensten Gottheiten gewidmet sind (vor allem der Kwan yin und dem Ti tsang), kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Heiligtümer sind noch mit *allerlei Ausschmükkung* versehen, mit buntgestickten Vorhängen am Altar, mit langen Seidenfahnen, die unten eine Messingeinfassung beschwert, mit Holztafeln, auf denen vergoldete Inschriften prangen. Auf den Altartischen stehen Lichthalter, Weihrauchgefäße, oft auch Opferschalen, Blumen und künstlich nachgeahmte Früchte, vor allem auch einige Exemplare des berühmten „Holzfisches“, eines sehr gebräuchlichen Instrumentes, worauf man klopft, wenn Gebete oder heilige Sprüche rezitiert werden. Obwohl kaum noch zu erkennen, ist es ursprünglich die Nachahmung eines Fisches, dessen Kopf und Schwanzende zusammengebogen sind, während das Innere ausgehöhlt und mit einer breiten Öffnung versehen ist. Ein Schlag mit dem Klopfer auf dieses seltsame Instrument gibt einen hohlen, etwas schallenden Ton, den der Rezitierende mit großer Schnelligkeit und Regelmäßigkeit wiederholt. Auf dem Fußboden liegen niedrige runde aus Stroh gefertigte Knieschemel, welche von den Mönchen beim Kultus benutzt werden.

Die Mönche.

Die Klostergemeinde rekrutiert sich überwiegend aus Kindern, welche schon in frühem Alter von ihren Eltern für das Mönchtum bestimmt und ins Kloster gebracht werden. Nur verhältnismäßig wenige sehr angesehene Klöster haben starken Zudrang von Erwachsenen. Die dem Kloster von den Eltern bestimmten Kinder sind nicht selten gegen eine Geldentschädigung von der Familie abgetreten.[1]) Sonst geloben Eltern auch in Krankheit und Todesgefahr ein Kind dem Mönchsleben. Die Kleinen siedeln bisweilen schon im Alter von 1 bis 2 Jahren ins Kloster über und werden dort ganz auf-

[1]) In Fällen, die mir genau bekannt sind, wurden 25 mex. Doll., nach damaligem Werte etwa 40 Mk., für ein Kind bezahlt.

erzogen. Ein jedes bekommt seinen besonderen Pflegevater und Lehrer unter den Mönchen. Etwa vom siebenten Jahre an beginnt man sie in das einzuführen, was sie später als Mönche wissen und üben sollen. Sie lernen Abschnitte aus wichtigen Schriften lesen und auswendig rezitieren. Sie leisten beim Kultus Dienste und machen sich mit all den Äußerlichkeiten vertraut. So wachsen sie praktisch in das Mönchtum hinein und wissen es von Kindheit auf nicht anders, als daß dies ihre Lebensbestimmung ist. Auch die Mönchstracht ist von Anfang an ihre Kleidung, und das Haupthaar ist ihnen völlig abgeschoren.

Sind sie zwanzig Jahre alt geworden (so wenigstens lautet die Bestimmung, mit der man es aber nicht immer genau nimmt), so werden sie formell in das Mönchtum aufgenommen. Und zwar machen sie dann drei Formalitäten durch, welche jede ihre besondere Bedeutung haben und eigentlich weiter auseinander liegen sollten, die aber aus praktischen Gründen in wenigen Tagen hintereinander absolviert werden. Die erste dieser Förmlichkeiten ist die Novizen-Aufnahme; die zweite ist die Vollaufnahme als Mönch; dazu fügt man in China noch eine dritte Feierlichkeit, bei welcher die Pflichten und Gebote des Weges, welcher zum Grade eines Bôdhisattva führt, übernommen werden

Die ersten beiden Akte sind einfach und dem in Buddh. II S. 9 Erwähnten ähnlich. Nachdrücklicher und mannigfaltiger ist der dritte Akt, die Initiation als zukünftiger Bôdhisattva. Die Mönche erklären dabei ihren Gehorsam gegen eine Anzahl Gebote und Pflichten, welche aus den Anschauungen der Mahâyâna-Schule heraus formuliert sind. Damit ist eine merkwürdige Zermonie verbunden, welche von der asketischen Kraft und Willigkeit der Mönche Zeugnis ablegen soll. Ein Bôdhisattva soll nämlich fähig sein, „seinen Leib, sein Fleisch, seine Hände und Füße Tigern, Wölfen, Löwen und jeder Art heißhungriger Ungeheuer hinzugeben", wie es in einem alten Werke über die Pflichten der Mönche heißt. Darum besteht in China die Praxis, daß der Mönch bei der letzten Weihe eine Anzahl von Brandwunden zu

empfangen hat als Zeichen der Fähigkeit, für andere Schmerzen zu ertragen und sich aufzuopfern. Die Herstellung dieser Brandwunden auf dem glattrasierten Kopfe ist ein hervorstechender Zug der Bôdhisattva-Weihe. Die Brennung ist recht schmerzlich. Sie geschieht in der Weise, daß an drei, neun, zwölf oder gar achtzehn Stellen des Kopfes (je nach dem Eifer des Aspiranten) ein zylinderförmiges Stückchen Holzkohle mit einem aus Früchten hergestellten Klebemittel befestigt wird, das man dann anzündet und langsam herunterglühen läßt, bis es sich mit dem ins Kochen geratenen Klebesaft tief in die Haut einbrennt. Während dies vor sich geht haben die Gezeichneten unter Aufhebung der Hände beständig den bekannten Gebetruf: Omito (Amitâbha) zu äußern, welcher dabei ohne Zweifel oft zum Schmerzensruf wird. Ein assistierender Mönch hält den Kopf des Gebrannten und drückt ihm die Daumen fest in die Schläfen, was den Schmerz lindern soll. Die Narben der Brandwunden bleiben für immer.

Das Recht, die Ordination vorzunehmen, haben nur gewisse hervorragende Klöster, denen es durch kaiserliches Privilegium bestätigt ist. Sie findet aber nicht jedes Jahr in demselben Kloster statt, sondern in Gegenden, wo nicht sehr viele Ordinanden sind, fällt die Feier jährlich bald hierhin, bald dahin.

Der P f l i c h t e n k r e i s der Mönche (chinesisch Ho schang) ist nach ihren Klosterregeln ein sehr großer. Es ist freilich eine andere Frage, wie weit sie diesen Pflichten praktisch nachkommen.

Die hervorstechendste tägliche Aufgabe ist die Teilnahme am g e m e i n s a m e n K u l t u s. Es sind fünf Kultuszeiten für die Klosterinsassen festgesetzt: früh um Sonnenaufgang, zwischen 8 und 9 Uhr, zwischen 11 und 12 Uhr, um 3 Uhr nachmittags und um 7 Uhr abends. Gewöhnlich schrumpfen sie zu dreien, einem Früh-, Mittags- und Abendkultus zusammen. Der gewöhnliche Kultus besteht aus einer Reihe von Anrufungsformeln, Preisgebeten und wichtigen Abschnitten heiliger Schriften. Diese werden teils gemurmelt, teils in psalmodierender Weise rezitiert; an einigen Stellen tritt auch deutlicher

melodischer Gesang ein. Der ganze Gang des Kultus wird in feststehender Weise von allerlei Musikinstrumenten begleitet, von dem Holzfisch, den Glocken, großen wie kleinen, den Pauken, Becken und Tambourins. Die Mönche haben jeder seinen bestimmten Platz, wo sie stehen oder knieen. Sie scheiden sich in zwei Abteilungen, welche bei manchen Teilen der Feier sich gegenseitig zugekehrt sind, bei anderen gemeinsam zum Hauptaltar hinschauen. Ein Mönch, der zwischen beiden Abteilungen vor dem Altar fungiert, hat die Leitung. Häufig ist mit einem Kultus auch Opferdarbringung verbunden. Das gewöhnliche Opfer besteht nur in Reis und Tee. Der Leiter des Kultus teilt die Gaben unter mystischen Fingerbewegungen an die verehrten Mächte aus. Den Abschluß macht meistens eine Prozession.

Festtage haben natürlich ihre eigenen Feiern. Der buddhistische Kalender weist eine große Zahl solcher Festtage auf, Geburtstage aller Buddhas, Bôdhisattvas und Heiligen, Todestage gewisser mit der Geschichte des Klosters in Verbindung stehender Persönlichkeiten, besondere Tage zur Verehrung der Devas, Feiern für Sonne oder Mond, Feiern zur Erbittung von gutem Wetter oder Regen oder Schnee, dann die allgemein chinesischen Festtage: Geburtstag des Kaisers und der Kaiserin, das Fest des Sommeranfangs, das Fest der „hungrigen Geister", Sommerabschluß, Winteranfang, Winterwende, Jahreswende u. a. Alle diese Veranlassungen haben ihr besonderes Kultusritual. Außerdem treten allerlei Wünsche und Anliegen von Laien an die Mönche heran. Erntesorgen, häusliche Leiden und Freuden, Krankheit und Tod, all dergleichen verlangt Gebete oder kultische Handlungen von Seiten der Mönche.

Ist der chinesische Buddhismus mit solchen Feiern, welche der Verehrung und Anrufung göttlicher Wesen gelten, dem ursprünglichen Charakter dieser Religion ganz fremd geworden, so bewahrt er doch noch eine gewisse Linie der Verbindung mit dem alten Geist durch die Pflicht der Meditation. Es gibt Schulen und Klöster, in welchen der Meditation noch soviel Bedeutung bei-

gemessen wird, daß täglich eine bestimmte Zeit dazu angesetzt ist. Dann begeben sich die Meditierenden in die Meditationshalle und üben in vorgeschriebener Haltung den Geist in jenen Exerzitien der Abstraktion. Es ist aber fast überall, wo Meditation überhaupt noch gepflegt wird, etwas Formelles und Totes daraus geworden. Das sieht man besonders in den gemeinschaftlich geübten Meditationen, die in einigen Klöstern üblich sind und auf deren Festhalten man stolz ist. Man unterscheidet die sitzende und die laufende Meditation. Es sind rein äußerliche Exerzitien, nach Kommando ausgeführt. Jetzt setzen sich alle in bestimmter Haltung nieder, einige Minuten herrscht absolute Stille, dann wird eine fromme Formel gemeinsam geäußert, hierauf springen bei einem gegebenen Zeichen alle auf und umwandeln in Reihen einen in der Mitte stehenden Tisch mit Götterbildern. Das Wandeln wird schneller und schneller, bis zum Laufen, ein Aufseher steht mit einer Art Geißel dabei und treibt die Säumigen an, — plötzlich, bei einem Glockenton, eilt jeder wieder auf seinen Platz und setzt sich still nieder. — In vielen Klöstern hat das Meditieren gänzlich aufgehört und wird von dem Rezitieren heiliger Formeln ersetzt. Wieviel oder wie wenig der einzelne davon auf sich nimmt, steht bei ihm. —

Außer den religiösen Obliegenheiten gibt es nun aber im Kloster noch mancherlei andere Pflichten. Die ganze Klostergemeinde, auch bei nur mittelgroßen Tempeln eine Gemeinschaft von dreißig bis fünfzig Menschen, verlangt ihre bestimmte Ordnung und Gliederung sowie allerlei regelmäßige Arbeit nach der wirtschaftlichen Seite. Die Organisationsvorschriften sind eingehend in allgemein verbreiteten Büchern niedergelegt. Die Ausführung modifiziert sich freilich nach Art und Größe der Klöster.

An der Spitze steht der Abt mit dem Titel Fang tschang. In kleineren Klöstern trägt der leitende Mönch diesen Titel nicht, sondern benennt sich einfach „Leiter" (Tschi). Es ist immer ein älterer Mönch, braucht aber nicht der älteste an Jahren und Klosterzeit zu sein. Dem Abt sind alle Gehorsam schuldig. Er hat eine sehr

unabhängige Stellung. Unter ihm gliedern sich die Vollmönche in zwei Abteilungen, die sog. östliche und westliche Reihe. Die eine dieser Klassen, die östliche, hat mehr mit den weltlichen und Wirtschafts-Angelegenheiten zu tun, der anderen liegen allerlei kultische und klerikale Pflichten ob. Die oberste Stellung der östlichen Reihe hat der sog. Tu tschien inne, eine Art Prior, nächst dem Abte die einflußreichste Persönlichkeit. Er ist der Vertreter des Abtes, hat sich zunächst um jede wichtigere Frage direkt zu bekümmern und dem Abte davon zu berichten. Auf ihn folgen dann zahlreiche andere Beamte: ein Rechnungsführer, ein Versorger der Gäste, ein Besorger der Einkäufe, ein Verteiler der Feldarbeiten, ein Aufseher über das Wasser, ein Aufseher über die Küchen, ein Verwalter der Kleider, ein Aufseher über die Reinlichkeit, ein Austeiler des Tees, ein Verwalter der Reparaturen u. a. m. An der Spitze der westlichen Reihe, also der geistlichen Abteilung steht ein sog. Vorsitzender (Schou tso), dann folgen einige Mönche, welche beim Kultus an gewissen Stellen die Leitung der Versammlung haben, ferner solche, denen das Lesen der heiligen Bücher besonders obliegt, andere, welche den Laien die Lehre zu verkündigen haben, einer der die Schreibereien besorgen muß, einer der die Ahnentafeln in Ordnung hält, verschiedene Ämter beim Kultus u. dergl.

In jedem Kloster leben auch mehrere Laien. Ihre Wohnungen liegen öfter außerhalb der Klostermauern in einem äußeren Ring. Sie haben allerlei praktische Arbeit, besonders Feld- und Waldbestellung, auch Handwerk für die Mönche auszuführen. Es ist ein freies Abkommen, auf Grund dessen sie an das Kloster geschlossen sind. Sie stehen sich häufig nicht schlecht dabei, im Vergleich wenigstens zu der gewöhnlichen Lage des chinesischen Bauern. —

Die Lebensweise der Mönche ist einfach, doch gewiß nicht so entbehrungsvoll wie das Leben manches ärmeren Landmanns. Man ernährt sich rein vegetarisch. Das ist diejenige Vorschrift, welche am gewissenhaftesten allgemein beobachtet wird, obwohl gerade diese Vor-

schrift ursprünglich nicht buddhistisch ist. Da die meisten Mönche sich von Kind auf an die vegetarische Nahrung der Klöster gewöhnt haben, ist sie ihnen zur zweiten Natur geworden, und Fleischnahrung widersteht vielen. Die Speisen werden im Kloster bereitet. Von einem täglichen Bettelgang zur Gewinnung der Nahrung weiß der chinesische Buddhismus nichts mehr. Ebensowenig von einer Beschränkung der Mahlzeiten auf die Zeit bis zum Mittag[1]. Man kennt gewöhnlich drei Eßzeiten; in der Frühe nach dem ersten Kultus wird ein leichter Imbiß eingenommen, mittags und abends finden die zwei Hauptmahlzeiten statt. Zu ihnen versammeln sich alle gewöhnlichen Mönche in dem gemeinsamen Eßraume, wo sie an langen Tischen auf Bänken sitzen. Ein Mönch führt an einem erhöhten Platz sitzend die Aufsicht. Ein gemeinsam gemurmeltes Gebet beginnt und schließt das Mahl. Mehrere dienende Mönche teilen aus großen Kübeln jedem sein Teil zu, eine Schale Reis und eine Schale Gemüse. Von dem Reis kann man sich eine zweite Portion geben lassen. Beim Essen herrscht völlige Stille; Sprechen ist verboten. Was man anzudeuten hat, geschieht durch Zeichen. Zu den Mahlzeiten werden die Mönche zusammengerufen durch das Klopfen auf einen großen hölzernen Fisch, welcher in der Nähe der Eßhalle von der Decke eines Ganges herabhängt.

Der Abt und die angesehensten unter den Mönchen essen gewöhnlich nicht mit der Masse der Mönche, sondern bekommen bessere Speisen auf ihren Zellen serviert. —

Die Kleidung ist die altbuddhistische, nach klimatischen Bedürfnissen erweitert. Man trägt Beinkleider, Strümpfe, Schuhe, übrigens aber die drei Kleidungsstücke des südlichen Buddhismus. Der Obermantel ist gelb oder gelbbraun, die andern zwei Teile meistens grau. Der Abt und einige leitende Mönche zeichnen sich während des Kultus durch besondere Gewandung aus; ihr Obergewand ist rot mit goldenen Streifen.

---

[1]) Mit einer späterhin zu erwähnenden Ausnahme.

Dem Abt gebührt auch als Zeichen seiner Würde ein besonderes Scepter, das oft mit Edelsteinen geziert ist.

Die Zellen der Mönche sind nach Bedarf und Mitteln des einzelnen verschieden ausgestattet, oft recht wohnlich. Das Haupt-Inventarstück ist das Bett, welches nach allgemein chinesischer Weise eingerichtet ist, eine solide Bettstelle mit einem Holzrahmen zum Aufhängen eines Moskitonetzes, Strohmatten und wollene Decken. Ein Tisch und ein paar Stühle, auch wohl ein Schrank zum Aufbewahren von Kleinigkeiten, einige Papierstreifen mit Sprüchen oder Bildern an den Wänden, vielleicht eine Blume — das ist die weitere Ausstattung. Der Mönch folgt nicht mehr den alten Vorschriften über die Lagerstätte oder über Besitzlosigkeit. Er nimmt Silber und Geld sowie Geschenke jeder Art skrupellos.

Überhaupt kann von einer inneren Erfassung und einem tieferen Verständnis der Lehre des Buddha bei den chinesischen Mönchen im Durchschnitt nicht die Rede sein. Es ist eine rein traditionelle Sache um das Klosterleben. Daher erklärt sich das seltsame Mißverhältnis, daß man in dem überkommenen Ritual und den mönchischen Äußerlichkeiten ziemlich streng ist, während alle sittlichen Vorschriften sehr leicht genommen werden. Ein Mönch, der nicht in der richtigen Kleidung und Haltung am Kultus teilnehmen wollte, der bei der gemeinsamen Mahlzeit durch Reden störte, der sich in den gängigen Zeremonien versähe, würde ohne Zweifel einer Strafe verfallen. Mönche dagegen, welche die Nacht hindurch dem Spiele fröhnen, welche lügen, welche sich zanken, welche Opium rauchen, gehen frei aus und fühlen sich auch in ihrem Gewissen nicht beschwert. Dieselben Mönche, welche streng darauf halten, nur Pflanzennahrung zu sich zu nehmen, haben ihr Vergnügen daran, mit europäischen Schußwaffen Vögel oder Eichhörnchen zu töten, ohne daß sie ein Unrecht darin zu sehen scheinen. Das allgemeine sittliche Niveau ist nicht nur nach dem Maßstab der echten buddhistischen Ethik, sondern auch nach den Anforderungen des gewöhnlichen Lebens niedrig. Doch wird das äußere Dekorum meistens einigermaßen gewahrt.

Auf der andern Seite verfallen einzelne Mönche einem Hange zur Askese, wie er bei der sonstigen Lauheit des chinesischen Buddhismus und bei dem Grundcharakter des Buddhismus überhaupt, der nicht äußerlich asketisch ist, sehr in Verwunderung setzt. Es gibt Mönche, welche nicht zufrieden sind mit den Brandzeichen der höchsten Weihe, sondern welche sich von Zeit zu Zeit von neuem solche Male, sei es auf dem Kopfe, sei es am Halse, auf der Brust oder an den Armen aufbrennen lassen und zwar bis zu einer erstaunlichen Menge. Es kommt ferner vor, daß Mönche sich einen oder mehrere ihrer Finger abbrennen lassen.[1]) Ja, bis in die neueste Zeit geschieht es hin und wieder, daß ein Mönch sich öffentlich bei lebendigem Leibe auf einem Scheiterhaufen verbrennen läßt. Eine große Menge von Zuschauern findet sich bei solchem Schauspiele ein, das die Behörden nicht hemmen. Der sich Opfernde pflegt in der Meditationshaltung mit gekreuzten Beinen in einem Holzverschlag zu sitzen, der reich mit brennbaren Stoffen umhäuft ist, und selbst mit einer Fackel das Feuer zu entzünden. Seine Asche wird als die eines Heiligen aufbewahrt. Eine andere Art von Askese ist die der freiwilligen Einkerkerung. Ein Mönch unterwirft sich dem Gelübde, eine bestimmte Zahl von Jahren oder gar bis an sein Lebensende einen kleinen Raum, in welchem er eingeschlossen wird, nicht zu verlassen. Durch eine kleine Öffnung, gewöhnlich auch die einzige Lichtöffnung, reicht man ihm täglich etwas Nahrung. Er spricht mit niemandem. Wenn die Tür nicht ganz zugemauert ist, so wird sie mit Papierstreifen, die gewisse Inschriften tragen, überklebt, sodaß sie nicht unbemerkt geöffnet werden kann. Stirbt der Insasse einer

---

[1]) J. J. M. de Groot in seinem sehr kenntnisreichen und belehrenden Buche Le code du Mahâyâna en Chine (Amsterdam, 1893) bezweifelt (S. 227), daß dies heute noch geschehe, und verweist nur auf ein älteres Zeugnis, daß dergleichen früher geübt sei. Doch kann ich aus persönlicher Anschauung versichern, daß dieser Brauch noch heute im Schwange ist. So hat der Abt des großen Klosters Fa yü ssï auf der Insel Pu to den vierten Finger an jeder Hand durch freiwilliges Verbrennen eingebüßt.

solchen Zelle, so wird sein Leib, der an sich schon durch die Kargheit der Ernährung sehr ausgemergelt ist, einbalsamiert und auf eine besondere Weise präpariert, danach übermalt und übergoldet und als ein sog. „Leibhaftiger“ (jou schen) im Tempel zur Verehrung aufgestellt wie ein Götterbild.

Der gewöhnliche Mönch wird nach seinem Tode verbrannt. Seine Asche wird entweder in einem Grabe unter einem Monumente bestattet oder unter einem besonderen Gebäude in eine allen gemeinsame brunnenartige Tiefe hinabgelassen. Für höherstehende Persönlichkeiten haben größere Klöster auch eine besondere Beisetzungshalle, in deren Wänden Nischen angebracht sind, um die mit der Asche gefüllte Urne dort niederzusetzen. Sehr bemerkenswert ist, daß der allgemein chinesische Ahnendienst sich auch in den buddhistischen Klöstern Geltung verschafft hat, so sehr er auch den Grundideen des Buddhismus widerspricht. Denn den Seelen der verbrannten Genossen errichtet man in einem besonderen Raume des Klosters Ahnentafeln, ganz in Analogie mit den sonst gewöhnlichen Tafeln der Art. Vor dieser Ahnentafel wird dem Verstorbenen an den üblichen Tagen ein Opfer dargebracht und ein Abschnitt aus den heiligen Büchern verlesen. Jährlich einmal findet vor all den Ahnentafeln des Klosters feierlicher Kultus mit Opfern statt. — In manchen Gegenden ist es üblich, daß auch Laien, welche dem Kloster sehr ergeben waren und deren Angehörige eine Bezahlung dafür entrichten, nach dem Tode eine Ahnentafel in dem Kloster aufgestellt bekommen. Solche Tafeln der Laien haben ihren besonderen Raum. Auch ihnen wird das notwendige Opfer von den Mönchen dargebracht.

Der Kanon.

Der heilige Kanon wird in chinesischer Sprache benutzt. Er umfaßt die alten drei Abteilungen: Sûtra Pitaka (chin. Tching tsang), Vinaya Pitaka (Lü tsang) und Abidharma Pitaka (Lön tsang). Hierauf folgt noch eine vierte Abteilung von vermischten Werken, allerlei Nachträge, wiederholte Übersetzungen und Kommentare.

Jede der drei Hauptabteilungen zerfällt in die Klassen der Mahâyâna-Schriften, der Hînayâna-Schriften und der aus beiderlei Richtungen gemischten Abhandlungen. Man sieht daraus deutlich, daß die Mahâyâna-Schule den ursprünglichen Grund und Boden der Hînayâna-Richtung nicht verlassen hat, sondern nur weit über ihn hinausgewachsen ist. Der chinesische Text des buddhistischen Kanons beruht auf Sanskrit-Originalen und ist in manchen Einzelheiten sogar nur eine Transskription der Sanskritausdrücke durch chinesische Laute. Eine Anzahl der in den Kanon aufgenommenen Werke sind indes auch von vornherein chinesisch abgefaßt, so z. B. die Reisebeschreibungen der berühmten chinesischen Indienpilger Fa hsien und Yüen Tschuang. Die Entstehung des chinesischen Kanons ist ein sehr langer Prozeß gewesen, da noch bis in das 14. Jahrhundert n. Chr. Hinzufügungen gemacht wurden. Bis gegen das Ende des 10. Jahrhundert n. Chr. wurden die kanonischen Schriften nur handschriftlich hergestellt. Der Kaiser Tai tsu, der erste Herrscher der nördlichen Sung-Dynastie, ließ im Jahre 972 den ganzen damals vorhandenen Kanon zum ersten Male, angeblich von 130000 Holzblöcken, drucken. Seitdem sind sehr viele gedruckte Ausgaben erschienen. Obwohl man in angesehenen Klöstern von besonders hochgeschätzten Büchern auch noch heutzutage schön geschriebene Manuskripte, nicht selten mit hübschen, in Farben, Gold und Silber ausgeführten Miniaturen besitzt, so sind die Gesamtausgaben des Kanons heutigen Tages doch überall gedruckte. Druck und Ausstattung sind durchaus in der üblichen chinesischen Weise gehalten. Ein größeres Buch des Kanons, aus einer Anzahl von Heften bestehend, wird zwischen zwei Holzdeckeln oder Pappumschlägen gehalten. Da man chinesische Bücher in den Bibliotheken hinlegt, nicht aufstellt, so liegen auch die Werke des Kanons in einzelnen Fächern, an denen ein Zettel befestigt ist mit Angabe der Titel. Der ganze Kanon füllt häufig zehn große Schränke. Die Türen derselben sind bisweilen mit hübschen Malereien von Schutzgottheiten geschmückt. Bei den angesehenen Klöstern ist die Bibliothek gewöhnlich Ehrengeschenk von einem

Kaiser her. Ein besonderes Gebäude dient der Aufbewahrung, das sog. Szan tsang lou (das Gebäude der drei Schätze, nämlich der drei Abteilungen des Kanons). Hin und her stehen Götterbilder und Altartische, und die Bibliothek ist eben so gut Stätte frommer Anbetung wie ein anderer Raum. — Für Herstellung besonders populärer Traktate des Kanons sowie kürzerer praktisch wichtiger Schriftchen (z. B. der Aufrufe zu Schenkungen an das Kloster, mit welchen Mönche von Zeit zu Zeit umherziehen, um Sammlungen anzustellen) besitzen die meisten Klöster eigene Holzblöcke, von denen sie selbst drucken. Auch Bilder der beliebtesten Gottheiten, bunt sowohl wie schwarzweiß, Holzschnitte berühmter Örtlichkeiten und dergl. werden für den Verkauf von den Mönchen hergestellt.

Organisation.

Ein hierarchisches System hat sich im chinesischen Buddhismus nicht entwickelt. Es gibt kein Oberhaupt über alle Mönche Chinas,[1]) eben so wenig wie ein Oberhaupt der Mönche jeder Provinz. Der Organisationstrieb, soweit er aus der Religion selbst hervorgegangen ist, hat bei dem Abte des einzelnen Klosters aufgehört. Darüber hinaus bildeten sich freilich noch gewisse Unterschiede, aber mehr durch lokale oder persönliche Gründe, ohne daß sie sich zu einem dauernden System verhärtet hätten. Die leitenden Persönlichkeiten sehr großer und berühmter Klöster galten naturgemäß mehr als ein Abt im Winkel; Männer, die sich durch Askese, durch Gelehrsamkeit, durch Zauberkräfte oder andere Eigenschaften auszeichneten, hatten mehr Einfluß als andere. Das war aber auch alles. Selbst die bekannten Schulhäupter und die sechs chinesischen Patriarchen haben nicht den Ansatzpunkt für eine hierarchische Weiterentwicklung gegeben.

---

[1]) Dies ist um so bemerkenswerter, als im Taoismus ein solches Oberhaupt existiert. Es ist der Oberpriester der „Drachen- und Tigerberge“, Tschang tao ling, welcher im Westen der Provinz Kiangsi nicht weit von der Grenze der Provinz Fukien in dem Orte Schang tching residiert.

Nun hat freilich der chinesische Staat, in welchem Rangstufen eine so große Rolle spielen, hier eingegriffen und eine Art höherer Organisation herbeigeführt. Die chinesische Regierung hatte das natürliche Bedürfnis, eine gewisse Kontrolle über die Mönchsgemeinschaften auszuüben, und gab daher einzelnen Äbten eine Aufsichtsstellung mit höherem Rang. Nach Analogie der bekannten chinesischen Verwaltungs-Einteilung, welche in jeder Provinz zunächst eine Anzahl von Fu (Präfekturen), darunter wieder Tschou (Departements) und endlich Hsien (Distrikte) kennt, schuf man drei Rangstufen beaufsichtigender Persönlichkeiten, die niedrigsten (für jedes Hsien) mit dem Titel Scheng huî, dann (für jedes Tschou) die Scheng tscheng, endlich (für ein Fu) die Scheng kang. Die allgemeine Bezeichnung für diese kirchlichen Beamten ist Scheng lu ßî. Ihre Aufgabe ist vor allem, einmal den Vermittler zwischen Regierung und Klöstern zu bilden, so oft der Staat irgendwie mit den Mönchen zu tun hat, und sodann eine Sittenkontrolle über die ihnen unterstellten Klöster auszuüben. Sie sind bei Exzessen oder Fällen arger Verwilderung der Mönche vor der Öffentlichkeit verantwortlich. Da für diese Posten von vornherein die angesehensten und tüchtigsten Persönlichkeiten ausgewählt werden, so genießen sie auch immer ein gewisses Ansehn; insbesondere umgibt die Scheng kang, welche in den Präfekturstädten ihren Sitz haben, ein stärkerer Nimbus. Allein Kirchenfürsten im richtigen Sinne sind sie nicht. Ihre Macht beschränkt sich auf Strafrechtspflege, wenn die Mönche dazu Anlaß geben, und tatsächlich muß der Anlaß schon arg und sehr hervortretend sein, wenn diese Aufsichtsbeamten in Wirksamkeit treten sollen. Die geringeren unter ihnen existieren nur nominell.

Berühmte Klöster.

Ruf und Ansehen einzelner Klöster hat sich auf Grund anderer Faktoren als etwa hierarchischer Gliederung entwickelt. Alter, Legenden, Popularität gewisser Gottheiten, auch Schönheit der Lage und dergl. wirkte dabei mit. Sehr angesehen waren seit alter Zeit die

Heiligtümer in der Umgegend von Hangtschau (Provinz Tschekiang am stillen Ozean). Diese ehemalige Hauptstadt des Reiches ist sprichwörtlich berühmt wegen ihrer schönen Lage in der Nähe der Hangtschau-Bucht und an dem sog. westlichen See. In den Wäldern und Hügeln und an den Ufern dort haben sich schon früh Mönche angesiedelt. Die berühmten Klöster von Hangtschau haben aber in den langen Jahren des Taiping-Krieges sehr gelitten, und manche der ehemals bedeutendsten liegen heute halb oder ganz in Trümmern. Am Fuße des breit und malerisch aus der Ebene aufsteigenden Lu schan, eines Gebirges westlich vom Poyang-See und südlich von der bekannten Stadt Kiukiang am Jangtse lagen gleichfalls ehedem altberühmte Klöster, von denen aber auch die meisten durch die Taiping zerstört sind und heute nur noch ein kümmerliches Dasein fristen. Die nördlich von Kiukiang im Huang mei Gebirge gelegenen Klöster, in welchen die chinesischen Patriarchen Chinas gelebt haben, sind zwar der Wut der Taiping nicht so ausgesetzt gewesen, aber ihre Bedeutung ist heute doch nicht mehr eben groß. Dagegen hat die Klosteransiedelung auf den Tien tai Bergen in der Provinz Tschekiang, eine der ältesten in Mittelchina, noch heute weitreichenden Ruf. Hier kursieren noch die Erinnerungen an den Gründer der sog. Tien tai Schule, Tzï kai, einen sehr einflußreichen und berühmten Vertreter des chinesischen Buddhismus, von welchem nicht weniger als 22 Werke Aufnahme in den Kanon gefunden haben. Er lebte im sechsten Jahrhundert n. Chr. Seine Bettelschale und sein Mantel wird in dem Kloster Kao ming ßï noch heute den Besuchern gezeigt, während ein anderer Tempel unter einer hübschen und eigenartigen Pagode in der Haupthalle die Asche seines verbrannten Leibes bewahrt. Zahlreiche Legenden verknüpfen seinen Namen mit kuriosen Felsbildungen oder mit Wasserfällen der Gegend. — Sehr angesehene und blühende Klöster findet man heutzutage auch am Unterlauf des Yangtse, in und bei den Städten Nanking, Tschinkiang und Yangtschau.

Alle diese und viele andere heilige Stätten des Buddhismus in China werden aber überragt von vier Plätzen, welche als die berühmtesten Pilgerziele unter dem buddhistisch interessierten Volke durch das ganze Reich hin bekannt sind. Sie heißen: Pu to schan, Tschiû huâ schan, Wu tai schan und O mi schan.

Pu to schan ist eine heilige Insel im Tschusan-Archipel östlich von der bekannten Hafenstadt Ningpo. Die Insel ist bedeckt mit Klöstern und Kapellen und wird fast nur von Mönchen bewohnt. Sie ist der Göttin Kwan yin insbesondere geweiht, deren Bildnis in den Haupthallen immer im Zentrum steht. Die kleine Insel, vom Donner der Wogen des stillen Ozeans umbraust, mit saftigem Wiesengrün und schönem Baumwuchs auf den Hügeln, ist ein höchst anmutiges Fleckchen Erde, und man begreift wohl, daß sie die Mönche anzog und noch jährlich viele Tausende von Pilgern hierher lockt. Die Göttin Kwan yin von Pu to schan gilt besonders als Patronin der Schiffer und Fischer.

Tchiû huâ schan ist ein Gebirgskessel zwei Tagereisen östlich von der Stadt Ngan king am mittleren Yangtse. Hier wird der Bôdhisattva Ti tsang, der Oberherr der Höllen, in erster Linie verehrt. Der Mittelpunkt aller der Tempel, welche die Gipfel und Berge hier bedecken, ist eine dem Ti tsang heilige Pagode, mit Schnitzbildern dieser Gottheit überdeckt. Die Mönchsansiedlungen von Tchiû huâ schan haben unter der Taiping Rebellion sehr gelitten, viele der Anlagen sind daher neu und unbedeutend. Aber das entzückende Bergpanorama verleiht dem Platze einen hohen Reiz.

Der dritte der berühmten Wallfahrtsorte ist der Wu tai schan, ein fünfgipfliger Berg der Provinz Schansi nicht weit von der Stadt Tai tschou. Hier ist die besonders verehrte Gottheit der Bôdhisattva Wen schu (Mandschuschrî). Dieser Wallfahrtsort, dem mongolischen Gebiete nahe gelegen, hat bereits halb lamaistische Züge. Mongolische Lamas teilen sich mit den chinesischen Ho schang in die Tempel und Götterbilder. Tibetanische Tempelgemälde, Gebetszylinder, Inschriften sind häufig, und unter den Pilgern zählt man wohl

mehr Mongolen als Chinesen. Auch die lamaistischen Maskentänze kennt man hier.

Im äußersten Westen von China, in der Provinz Szĭ tschuan, findet man den landschaftlich schönsten der vier heiligen Plätze, den Berg O mi. Die Tempel dieses Berges sind dem Bôdhisattva Pu hsien (Samanta bhadra) gewidmet, von welchem in einem der größten Klöster ein wunderbar schönes mächtiges Bronzebildnis aufgerichtet steht, wie er auf dem heiligen Elefanten thront. Der Berg O mi ist ein erstaunliches Naturwunder, indem sein Gipfel sich ziemlich direkt über der Ebene zu fast 4000 m Höhe erhebt. Die Aussicht, nach Osten über die fruchtbare chinesische Ebene, nach Westen auf die Schneegipfel von Tibet, ist von einer seltenen Großartigkeit. Die Tempel des Berges O mi sind aber heutzutage meist armselig und in Verfall. Man sieht indes noch, daß sie früher viel glänzendere Zeiten gekannt haben. —

Schulen des chinesischen Buddhismus.

In dem chinesischen Buddhismus haben sich vielerlei verschiedene Schulen (Sekten) gebildet. Heutzutage sind diese Schulunterschiede zwar praktisch sehr verwischt, und man hat gegenseitig alles mögliche voneinander herübergenommen, sodaß viele der gewöhnlichen Mönche dem Befrager weder über ihre eigene Richtung noch über die allgemeine Einteilung Auskunft geben können.[1]) Aber vorhanden sind manche Unterschiede in feinen Zügen doch noch und treten gelegentlich auch deutlicher hervor. Nach chinesischer Zählung sind zehn Hauptschulen zu nennen. Diese Hauptrichtungen führen die

[1]) Es ist in der Tat nicht leicht, sich richtig über die verschiedenen Sekten zu orientieren, da auch chinesische Berichterstatter und Schriften die Sache oft sehr einseitig ansehen und darstellen. De Groots Bemerkungen über die Sekten im Eingang des früher zitierten Buches Le code du Mahâyâna en Chine kann ich nach meinen Quellen und Erkundigungen nicht für richtig und vollständig halten. Edkins in cap. VII seines Chinese Buddhism enthält das Zutreffende, aber sehr unklar dargestellt.

Bezeichnung Tsung; kleinere Verzweigungen nennt man wohl Pai. Die zehn Tsung sind folgende:

1. Lü tsung.
[2. Tchü schê tsung.]
[3. Tscheng ßï tsung.]
[4. Szan lön tsung.]
5. Tien tai tsung.
6. Hsien schou tsung.
7. Tzï en tsung.
8. Tschan tsung.
[9. Mi tsung.]
10. Tching tu tsung.

Von diesen scheiden die unter 2, 3, 4 und 9 genannten, welche in Klammern gesetzt sind, praktisch aus, da sie heute in China keine Rolle mehr spielen. Sie werden uns indes in Japan wieder begegnen, wo ihre Absenker zum Teil bis in die neueste Zeit lebendig sind. Die übrig bleibenden sechs Schulen zerfallen in zwei wesentlich verschiedene Gruppen. Die eine Gruppe bilden die Anhänger der unter 8 genannten Tschan tsung; alle andern stehen ihr als zweite Gruppe gegenüber.

Der Unterschied geht ursprünglich tief und liegt in jenem Namen Tschan tsung angedeutet. Tschan ist die chinesische Bezeichnung für die buddhistische Meditation (sanskr. dhyana). Die Tschan Schule vollzog nämlich diejenige Wendung, daß sie alles Gewicht auf Innerlichkeit, darum natürlich auch auf Meditation als wichtigste Übung der inneren Erfassung der buddhistischen Aufgabe legte. Der Gründer der Tschan-Schule war Bôdhidharma, der erste chinesische Patriarch. (S. Buddh. I S. 64.) Er trat auf gegen das Studium der Schriften und die Verwendung äußerer Devotion. Auf das innere Wesen des Buddha (sein „Herz", seine „Natur") wurde Gewicht gelegt und der rechte Schüler angewiesen, ihm darin ähnlich zu werden. Um von der toten Benutzung von Büchern abzuleiten, ordnete man eine nur mündliche Unterweisung an. Die „Innenschau" wurde geübt. Eine starke Abstraktion, wie sie das Wesentliche der buddhistischen Meditation ist, und eine darauf sich gründende Philosophie der „Leerheit", d. h. der Subjektivität und Inhaltlosigkeit unserer Vorstellungen und Begriffe kennzeichnete die Geistesrichtung des Bôdhidharma. In der populären Legende wurde er der „Wandanstarrer" genannt, weil die Sage ging, er habe neun Jahre lang in Meditation versunken vor einer Wand gesessen, weswegen noch heute

manche Abbildungen von ihm so gemalt sind, daß er dem Beschauer den Rücken zeigt und also, wenn man sein Bild anklebt, der Wand zugekehrt sitzt. Für die kontemplative Richtung des Bôdhidharma war eigentlich jede Äußerlichkeit überflüssig, Kultus wie Bildnisse wie Gebete, und es mag sein, daß seine Schule in alter Zeit alledem wirklich den Abschied gegeben hat, wenn es auch heute natürlich längst nicht mehr so ist. Ja, in den älteren Schriften der Schule (denn obwohl die Unterweisung eigentlich mündlich von Generation zu Generation überliefert werden sollte, wurde sie doch notgedrungen bald in Bücher gefaßt) ist sogar die sittliche Unterscheidung zwischen Gut und Böse als eine Unvollkommenheit niedrigeren Standpunkts angesehen, über die sich der Meditierende erhebe: alles Inhaltes bar (denn alle scheinbaren Lebensinhalte sind subjektive Täuschungen), ist das Existierende absolut indifferent, wenn der Buddha im eigenen Herzen erst einmal zur Herrschaft gekommen ist.

Diese Schule, deren Gründer offenbar stark und richtig in das ursprüngliche Fahrwasser des Buddha Gautama zurückgesteuert hat, teilte sich mit der Zeit in fünf Unterabteilungen, von denen jede so bedeutend wurde, daß sie auch die Benennung einer Schule (Tsung) erhielt. Diese bis auf den heutigen Tag bestehenden Abteilungen der Tschan Schule sind: 1) Lin tschi tsung; 2) Tsao tung tsung; 3) Hui yang tsung; 4) Fa yien tsung; 5) Yün men tsung. Die Namen tragen sie von den Orten, wo ihre Begründer lebten. Sie sind alle nicht sehr weit auseinander gegangen in ihren Lehren; aber den größten praktischen Erfolg hat unter ihnen die Lin tschi Schule gehabt, hinter der in neuerer Zeit die anderen vier ganz zurückgetreten sind.

Gegenüber dieser ganzen von der Tschan Schule ausgegangenen Anschauung steht nun die Gruppe der anderen fünf oben genannten Schulen. Dieselben haben zwar jede ihren eigenen Punkt, wohin sie den Akzent legen; aber darin schließen sie sich alle zusammen, daß sie gegenüber dem absoluten Subjektivismus der Tschan Schule die Lehre äußerlicher und objektiver fassen.

Die Lü tsung ist die Schule der Disziplin. Lü ist die Übersetzung des indischen Vinaya, der Disziplinarregeln, welche einen Teil des buddhistischen Kanons ausmachen. Diese Schule legte auf strikte Beobachtung der alten Mönchsvorschriften den größten Wert. Noch heute merkt man in ihrem Zentralkloster, Pao huâ schan, eine Tagereise östlich von Nanking am Yangtse gelegen, etwas von besonderer Strenge der äußeren Lebensführung. Hier dürfen die Mönche nur morgens und mittags eine Mahlzeit einnehmen, das Essen nach Mittag ist in Übereinstimmung mit der alten indischen Regel verboten. Nur Tee darf man noch trinken. Auch Teilnahme an den Kultusübungen und den Rezitationen heiliger Texte müssen alle Mönche sorgfältig beobachten.

Die Tien tai tsung, gegründet von dem bereits oben erwähnten Tzï kai (sein Mönchsname war Tzï i, er wird auch oft der Weise von Tien tai genannt), versuchte die Methode des Bôdhidharma, welcher Meditation obenan stellte, mit der Benutzung von Büchern und mit äußerlichem Kult in rechtes Gleichgewicht zu bringen. Unter all den Schriften des heiligen Kanons wählte der Gründer insbesondere eines aus, in welchem die Quintessenz des rechten Buddhismus gegeben sei, das Miao fa lien huâ tching (indisch Saddharma pundarika sutra [1]). Er hat verschiedene Kommentare dazu geschrieben.

Die Hsien schou tsung, so genannt nach einem ihrer angesehensten Lehrer (nicht dem Begründer), wählte zu ihrem Hauptwerk das Buch Huâ yien tching, das von Nagardschuna, dem bedeutenden Entwickler der Mahâyâna-Richtung, verfaßt sein wird. Es ist ein Buch voll fabelhafter Ausschmückungen und phantastischer Verherrlichungen des Buddha, das von seinen überirdischen Offenbarungen in verschiedenen Himmeln sowohl als auf der Erde, vor unzähligen überirdischen Wesen, unter allerlei glänzenden Wundererscheinungen erzählt. Dies

---

[1]) Übersetzt von Burnouf, Le Lotus de la Bonne Loi, und von Kern, The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. XXI).

Buch ist neben dem vorhin genannten vielleicht das höchstgeachtete im ganzen chinesischen Buddhismus. Durch eine sehr willkürliche symbolische Auslegung des Textes wird die ganze Mahâyâna-Philosophie hineingelegt, zugleich aber hat die Legende, das bunte Spiel mit den überirdischen Größen, hier reiche Nahrung gefunden. Die Schule heißt nach ihrem Lieblingsbuch auch Huâ yien tsung.

Die Tzï en tsung hat gleichfalls ihr besonderes Buch des Kanons als Grundlage ihrer Lehren, das sog. Wui schi lön, ein Werk, das von dem Mahâyâna-Lehrer Vasubandhu herrührt und von dem berühmten Pilger Yüen tschuang übersetzt wurde. An dies Werk knüpfte sich eine sonderbare Psychologie von durchaus mahâyânischem Charakter: Die Dinge sind etwas Unwirkliches, sie entstehen aus dem Geiste und zwar aus acht verschiedenen Arten der Einsicht. Die Einzelheiten dieses Grundgedankens, oft wunderlich und unverständlich, können wir hier nicht weiter verfolgen. Auch eine besondere Lehre über die Meditation baute man auf dieser Psychologie auf. Doch betonte man zugleich den Wert der Güte und Freundlichkeit gegen alle Wesen und erhob die Erweisung von Liebe und Mitleid zum wichtigsten äußeren Kennzeichen. Daher der Name der Schule, denn Tzï en bedeutet Güte und Barmherzigkeit.

Die Tching tu tsung bekam ihren besonderen Zug dadurch, daß sie die Lehre von einem westlichen Paradiese (dem reinen Lande, tching tu, daher ihre Bezeichnung) ausbildete und populär machte. Diese Vorstellung (vgl. Buddh. I S. 42) scheint zusammen mit dem Aufkommen des Glaubens an den Buddha Amitâbha und den Bôdhisattva Kwanyin entstanden zu sein, und die ausdrückliche Verlegung des Paradieses in den Westen bestätigt wohl die Ansicht einiger Forscher, daß die Gestalten des Amitâbha und der Kwanyin (ursprünglich Avalokita) vom Westen her, vielleicht von Persien aus, nach Nordindien, Tibet und China eingedrungen sind. Das westliche Paradies wird beherrscht von Amitâbha. Ihm zur Seite walten die Bôdhisattvas Kwan yin und Ta schï tchi. Alle drei, die „drei Heiligen der Westgegend“, werden von den

Gläubigen angerufen und verehrt, damit man das Paradies erlange, und es ist gewiß der Zusammenhang mit diesem so populären Paradiesesglauben, welcher die drei Heiligen, besonders die zwei erstgenannten, in aller Mund gebracht hat. — Die speziellen Schriften der Tching tu Schule sind zwei Abhandlungen zum Preise des Amitâbha, O mi to tching und Wu liang schou tching.

Jede der erwähnten Schulen hat ihre besondere Traditionsreihe, zurückführend über bedeutende Lehrer bis zu dem Begründer und dann von diesem weiter rückwärts bis auf eine berühmte Persönlichkeit aus der Umgebung des Buddha oder auf diesen selbst oder auf einen der imaginären Buddhas und Bôdhisattvas. Natürlich ist diese letzte Strecke der Traditionslinie nur ein erdachtes Mittel, der Lehre allerhöchste Autorität zu geben. Allerlei Erdichtungen über den ersten Ursprung der von der betreffenden Schule am höchsten gestellten Schrift verbinden sich damit. So heißt es, das berühmte Buch Huâ yien tching, Leitwerk der Hsien schou tsung, sei in sechs Texten entstanden. Die zwei ersten sind nie aufgeschrieben, sondern leben nur im Gedächtnis gewisser Bôdhisattvas; die zwei folgenden wurden, als sie niedergeschrieben waren, unter dem Meere im sog. Drachenpalaste niedergelegt zur Verwahrung. Den fünften Text hat Nagardschuna aufgeschrieben. Der sechste ist die chinesische Bearbeitung des fünften.

Es wurde schon bemerkt, daß die eigentümlichen Charakterzüge jeder Sekte heutigen Tages fast völlig verschwunden sind. Indes die Namen ihrer Lehrautoritäten und die Vorliebe für ihre besonderen Bücher halten die meisten Klöster noch fest. Auch in dem intimeren Treiben, in der Art der Meditation, in den Texten, welche rezitiert werden, in den Einzelheiten des Kultus begegnen der genaueren Beobachtung noch allerlei Differenzen. Von außen her merkt man davon aber wenig. Die Energie geistiger Selbständigkeit ist fast überall erloschen. —

Nonnenklöster gibt es in China nicht wenige. Der Süden des Reiches hat mehr als der Norden; in Canton

allein existieren über achtzig. Doch sind die meisten Nonnenklöster klein. Eingerichtet und organisiert sind sie ähnlich wie die Mönchsklöster und unterstehen ihnen. Auch die Nonnen scheeren den Kopf vollständig kahl, tragen aber immer eine Mütze, welche den ganzen Schädel bedeckt. Ihre Gewänder sind ähnlich denen der Mönche. —

Charakter des Mönchtums.

Sympathie im Volke genießen die buddhistischen Mönche Chinas sehr wenig. Die ganze Lebensweise widerspricht im Grunde dem Gefühl des Chinesen, und das macht sich immer aufs neue bemerkbar. Es ist ein Leben der Loslösung aus dem sozialen Zusammenhange und ein unproduktives dazu. Darum redet man sprichwörtlich von den Mönchen als „den Drohnen im Bienenstock, die nicht so viel nütze sind wie der Seidenwurm“. Dazu kommt, daß fast alle Mönche aus den untersten Schichten der Bevölkerung stammen. Der Fall, daß ein wohlhabender Mann oder ein Glied einer vornehmen Familie das gelbe Gewand anzieht, ist sehr selten, und wenn es vorkommt, so wird ein solcher bald einen höheren Posten als Abt eines Klosters gewinnen. Bei der Masse der Mönche darf man immer die Abkunft von Bauern und kleinen Leuten voraussetzen. Es fehlt ihnen darum auch das, worin für den Chinesen ein so wichtiges Moment der Schätzung liegt, literarische Bildung. Zwar empfängt mancher Mönch Jahre hindurch eine gewisse literarische Schulung; aber da die Vorbereitung für seinen besonderen Stand ihm von früh her ganz bestimmte Aufgaben des Lernens zuweist, so kann er sich nicht dem Studium der Klassiker widmen, welches allein in chinesischen Augen dem Manne seinen Wert verleiht. Hier gähnt noch immer die Kluft, welche von Anfang an diese fremdländische Religion vom chinesischen Wesen getrennt hat. Alle geistige Regsamkeit und Strebsamkeit des Chinesen, alle seine Ideale, alle seine Urteile wurzeln im Altertum seiner Nation und in den Schriften, welche damit die Verbindung erhalten. Studium dieser Schriften ist darum der Nerv seines Lebens. Der

buddhistische Mönch aber sitzt abseits auf anderer Grundlage. Er hat seine eigene Literatur, die ihm zu tun gibt, indischen Ursprungs und noch immer in vielen Einzelheiten von indischem Gepräge. Hierbei macht sich auch die Eigenart der chinesischen Schrift verhängnisvoll geltend. Da das Chinesische keine Buchstabenschrift, sondern eine Zeichenschrift hat, d. h. eine Schrift, welche jedem Begriffe ein besonderes Zeichen gibt, etwa wie bei uns die Ziffern, so gibt es eine unermeßliche Zahl von verschiedenen Schriftzeichen, soviele, wie es Begriffe gibt. Daher ist auch demjenigen, welcher lesen kann, nicht ein Buch so gut wie das andere. Verschiedene geistige Gebiete verlangen für alle Besonderheiten ihrer Richtung verschiedene Zeichen, ganz abgesehen noch von gewissen Eigentümlichkeiten des Stils. Wer also auch in seinen buddhistischen Schriften leidlich zu Hause ist, dem können dabei die Klassiker doch ein Buch mit sieben Siegeln sein. In solchem Falle aber ist für den Chinesen über eines Menschen Bildung das Urteil gesprochen.

An all den bisher genannten Momenten, welche dem Mönche Sympathie und Achtung im Volke rauben, ist er selbst im Grunde unschuldig. Es kommt nun aber leider noch mancherlei hinzu, was ihm persönlich zur Last fällt.

Der Durchschnitt der Mönche steht eben auch sittlich sehr tief. Sie haben nicht Charakterstärke genug, um den naheliegenden Versuchungen ihrer schwierigen Lage zu widerstehen. Die religiösen Pflichten werden rein mechanisch betrieben, auf das unumgängliche Maß beschränkt, und aus dem Leben der inneren Weltüberwindung wird ein Leben gewöhnlichster Trägheit. Da sie ferner darauf angewiesen sind, vo:. der Unterstützung der Laien zu leben, und sich folglich gewöhnen, bei allem an Opfer, Almosen, Geschenke zu denken, so entwickelt sich in ihnen eine unangenehm hervortretende Habgier. Alle Beziehungen zu den Laien werden eine Geschäftssache. Das erworbene Geld fließt teils dem Kloster, teils dem einzelnen zu; denn jenen alten Grundsatz, daß der Mönch kein privates Vermögen besitzen solle, hat man ja längst vergessen. Ein anderer böser Punkt sind die

Folgen des erzwungenen Zölibats. Sexuelle Vergebungen von mancherlei Art sind häufig unter den Mönchen. Wo die Hand eines strengen Abtes waltet, welchem der Ruf seines Klosters etwas wert ist, da wird dergleichen im Dunkel gehalten. Anderswo treten die Sünden offen zu tage, bisweilen in solchem Grade, daß die öffentliche Meinung dagegen sich auflehnt. So wurden in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts alle Nonnenklöster in der Stadt Futschou von der Obrigkeit aufgehoben, weil sie in einer zu herausfordernden Weise Stätten des Lasters geworden waren. Auch das Opium breitet sich immer mehr in den Klöstern aus. Wer einen Blick hat für die Spuren, welche habituelles Opiumrauchen dem Gesichte aufprägt, der begegnet solchen Zügen häufig genug, besonders in den größeren Klöstern der Städte. Und wenn man einmal längere Zeit unter Mönchen lebt und mit all ihren Räumlichkeiten vertraut wird, so kann man auch in der einen oder andern Zelle durch jenen fatalen süßlichen Duft, der ganz unverkennbar ist, an den furchtbaren Feind erinnert werden. In Stadtklöstern wird dem Opiumgenuß bisweilen ganz offen gefröhnt. Bekannte der Mönche besuchen diese, um in der Stille ihrer Zelle ungestört rauchen zu können.

Ein weiterer nachteiliger Zug des Mönchslebens ist der, daß viele dadurch zu einer Art geistlicher Vagabunden werden und ganz verwildern. Jeder Mönch, welcher rituell richtig aufgenommen ist, hat das Recht, sein zunächst gewähltes Kloster zu verlassen und zu wandern, sei es, daß er irgendwo in ein anderes Kloster treten will, sei es, daß er längere Zeit einfach unterwegs ist. Er wird gegen ein Dokument seines Abtes in jedem fremden Kloster aufgenommen und erhält für einige Tage Unterkunft sowie die gewöhnliche Nahrung. Manchmal sind es Bettelzüge für das Kloster, die so unternommen werden. Oft aber gibt ein unruhiger Geist auch einfach seinem Wandertriebe nach und wird mit der Zeit völlig zum Vagabunden. Das Volk kennt diese Typen sehr wohl und nennt sie „wilde Mönche".

Der Buddhismus und das Volk.

Obwohl die Vertreter des Buddhismus aus den angeführten Gründen in China keine besondere Achtung genießen, so werden ihre Dienste doch vielfach und eifrig in Anspruch genommen. Ohne buddhistische Mönche und Klöster kann man sich das Leben des gemeinen Mannes gar nicht vorstellen. Ja, selbst die ganze Physiognomie des Landes trägt einige der merkwürdigsten Züge vom Buddhismus her. So die **Pagoden**. Sie sind in China aus dem engeren Bereich des Buddhismus ganz herausgetreten. Pagoden werden in China, wenn auch manche noch zu einem Kloster gehören, doch tausendfach gebaut ohne Beziehung auf eine buddhistische Niederlassung. Sie haben hier einen ganz anderen Sinn bekommen als den eines Monumentes zur Erinnerung an einen Heiligen oder zur Verehrung des Buddha; sie sind in die sog. Föng schui Lehre hineingezogen. Diese Lehre, wörtlich „Wind-Wasser-Lehre", ist eine Theorie über den Zusammenhang menschlicher Schicksale mit Einflüssen aus der Natur. Sie umfaßt sehr abenteuerliche Vorstellungen, und dieselben hat man mit der Zeit auch an die Pagoden geknüpft. Pagoden können den Einfluß, welcher sonst von Berg und Tal, von Bächen und Höhlen auf die irdischen Verhältnisse ausgeübt wird, ändern, sie können, an richtiger Stelle aufgeführt, einem Orte ein günstiges Los sichern. Daher sieht man in der Nähe so mancher Stadt einen Hügel von einer Pagode gekrönt, die mit Buddhismus nichts mehr zu tun hat, aber eins der Wahrzeichen chinesischer Landschaft und chinesischer Phantastik geworden ist.

Andere äußere Spuren buddhistischen Lebens sind die **Schreine und Kapellen** an den Straßen. Sie sind besonders im westlichen China häufig. Das Innere solcher Stein- oder Holzhäuschen enthält ein Götterbild oder auch nur eine Tafel mit einer Inschrift. Fromme Leute, die des Weges ziehen, zünden ein paar Weihrauchstangen davor an. An anderen Stellen, besonders in der Nähe von Wasser, vor Brücken etwa, sind eigen-

tümliche vier- oder sechskantige Säulen aufgestellt, welche oben nicht selten in einen roh aus dem Stein gehauenen Kopf auslaufen. An den Seiten der Säule stehen Götternamen, eingeleitet mit dem buddhistischen (indischen) namu, d. h. „gepriesen sei . .“ Solche Säulen sollen den bösen Wassergeistern entgegenwirken, welche die Menschen in ihr Element hinabzuziehen streben.

Das sind so einige buddhistische Züge im Charakter der Landschaft neben den Klöstern selbst. Unendlich zahlreicher sind die buddhistischen Züge, welche durch das Leben des einfachen Mannes hinlaufen.

Ohne sich sonst viel auf buddhistische Lehren und Theorien einzulassen, faßt der Chinese die Gottheiten der buddhistischen Tempel sogut wie irgend welche andern als eventuelle Helfer für die Nöte des Lebens ins Auge. Er benimmt sich ihnen gegenüber nach Anweisung der Mönche, welche wissen müssen, was sich gehört. So kommt er und bringt Opfer, Reis, Früchte, Kuchen, Geld, was alles natürlich dem Kloster zufällt. Er bringt Kerzen für die Altäre, Weihrauchstangen für die Räucherbecken. Er kniet vor den Bildnissen und rezitiert heilige Formeln. Er bestellt für hohen Preis eine Prozession der Mönche, den Abt an der Spitze, hinter dem er selbst einherwandelt, während die Schar der Geschorenen Gebete murmelt. Er schenkt ein Buddhabild oder beteiligt sich an einer größeren Schenkung, etwa einer mächtigen Bronzeglocke oder der Reparatur eines verfallenen Tempels oder gar der Erbauung eines neuen. Er ruft die Mönche zu sich ins Haus, wo sie bestimmte Zeremonien und Vorlesungen zu verrichten haben. Das alles sind gewöhnliche Mittel, die Hülfe der buddhistischen Gottheiten zu gewinnen, und die Anlässe sind praktische Bedürfnisse des Lebens. Etwa herrscht Kranheit im Hause, oder eine kinderlose Frau wünscht einen Sohn, oder ein Mann hat ein riskantes Geschäft vor, oder es droht ein Konflikt mit der Obrigkeit. An welchen Tempel, an welches Götterbild man sich im Einzelfalle wendet, wie viel man es sich kosten läßt, das hängt vom individuellen Ermessen ab. Bemerkenswert ist die Art, wie man sich unter Umständen aus dem Heiligtum ein

Orakel holt. Fast auf jedem Altare eines Tempels liegen zwei halbrunde abgegriffene Holzstücke von der Form einer Mondsichel, aber die eine Oberfläche konvex, die andere flach. Bei einem zweifelhaften wichtigen Unternehmen geht der Betreffende mit Opfern in den Tempel, bringt der Gottheit seine Verehrung dar, zündet Räucherkerzen an, dann schwingt er die zwei Holzstücke, indem sie mit den flachen Seiten aneinander gelegt sind, durch den Rauch und schleudert sie links zur Erde. Die Art ihres Fallens zeigt ihm, ob die Sache gut geht oder nicht. Das günstige Omen ist, wenn eins der Orakelhölzer mit der flachen, das andere mit der konvexen Seite nach oben liegt. Fallen beide flachen Seiten nach unten, so ist die Aussicht schlecht. Fallen beide konvexen Seiten nach unten, so ist der Ausgang unsicher. — Eine andere Methode ist die der Lose. Jeder Tempel hat Holzbüchsen mit einer Anzahl bezeichneter Holzstäbchen. Unter bestimmten Zeremonien schüttelt man den Behälter vor einem Götterbild, bis ein Stäbchen herausfällt. Die darauf verzeichnete Nummer verweist auf ein Stück aus einer Sammlung von Orakelsprüchen, welche meist von so allgemeinem oder vieldeutigem Inhalte sind, daß sie allerlei Auslegung zulassen.

Ein häufiges Mittel, um die Gunst der Götter zu gewinnen oder ein beschwertes Gewissen zu erleichtern, sind Pilgerfahrten. Manchmal sind berühmte Stätten in der Nähe; doch scheut man auch weite Reisen nicht. Zu den vier oben genannten besonders heiligen Punkten, wo die vier berühmtesten Bôdhisattvas verehrt werden, strömen jährlich viele Tausende aus allen Teilen des Reiches zusammen. Auf dem O mi im äußersten Westen Chinas trifft man Pilger, welche von Peking oder von der Ostküste herkommen, also einen Weg von Monaten hinter sich haben. Hin und wieder verbindet man noch besondere Askese mit solcher Pilgerfahrt. So gibt es Leute, die das Gelübde tun, auf ihrer Wanderung nach jedem zehnten Schritt sich auf den Boden niederzuwerfen und anbetend mit der Stirn den Boden zu berühren. Pilger ziehen häufig in Gruppen aus, die sich einen gemein-

samen Namen beilegen und ein gemeinsames Banner haben. Die wichtigste religiöse Pflicht am Orte der Bestimmung ist das Anbrennen von einigen Weihrauchstangen vor jedem Götterbilde, wobei man niederkniet und fromme Formeln spricht. In dieser Beschäftigung sieht man an den angesehenen Plätzen zuzeiten Unzählige eilig von Altar zu Altar und von einem Tempelraum in den andern hasten, ein ameisengleiches Gewimmel. Nebenbei wird freilich auch noch manches andere besorgt. Die Mönche richten Verkaufsstände ein, wo man allerlei zauberkräftige Bildchen, Sprüche oder Symbole erwerben kann, mit denen die Gläubigen sich eifrig versehen. Leidende reiben ihr krankes Glied an einem wunderkräftigen Bilde. Geld fällt reichlich in die großen Sammelkisten, welche in jeder Halle aufgestellt sind. —

Ein anderer verdienstlicher Brauch, welchen der Buddhismus dem Volke eingeprägt hat, ist der, daß man sich eine Zeitlang des Fleischgenusses enthält. Zuweilen begeben sich die Leute, welche das vorhaben, für die beabsichtigte Zeit als Gäste in einen Tempel und leben dort nach Mönchsdiät einige Wochen, wobei sie sich auch an allen Kultushandlungen beteiligen. Die Anschauung von dem Wert rein vegetarischer Ernährung hat sogar zur Entstehung einer ganz besonderen Gesellschaft geführt, der sog. V e g e t a r i e r - S e k t e, welche man nicht mit den gewöhnlichen Schulen des Buddhismus zusammenstellen kann, obwohl sie zweifellos vom Buddhismus ausgegangen ist. Es ist eine Laienverbindung. Sie lehnen allen Bilderdienst streng ab und haben das ganze Kultuswesen des Buddhismus verworfen. Verehrt werden nur Himmel und Erde, der Landesherrscher, Eltern und Lehrer, und zwar in der einfachsten Weise, indem in ihren Andachtshallen vor einer Holztafel, auf welcher jene Größen genannt sind, Reis und Tee aufgestellt wird. Sie besitzen Bücher und tiefergehende religiöse Vorstellungen, doch wird alles sehr geheim gehalten, zumal der Staat sie oft verfolgt. Was aber deutlich nach außen hervortritt, ist die strenge Enthaltung von allem Fleischgenuß, die als erste religiöse Pflicht gilt. Ihren Ursprung leiten sie her von dem früher mehrfach

erwähnten Bôdhidharma. Kontemplation spielt bei ihnen eine große Rolle. — Die Vermeidung des Fleischgenusses, welche der Buddhismus anrät, begründet das Volk mit der Idee der Seelenwanderung. Man weiß nicht, an wem man sich vergreift, wenn man ein Tier tötet und sein Fleisch verzehrt, da ein Freund oder Angehöriger zu dieser Existenz verurteilt sein kann. Das positive Seitenstück der Fleischenthaltung ist das „Retten von Lebendigem", d. h. das Unterbringen von Tieren in einem Kloster, wo sie bis zu ihrem natürlichen Ende ernährt werden, wobei der Laie die Kosten zu tragen hat. Während solche Äußerlichkeiten von vielen lebhaft aufgegriffen werden, hat der Buddhismus dagegen nicht vermocht, dem Volke eine milde und schonende Behandlung der Tierwelt im allgemeinen beizubringen. Grausamkeit gegen Tiere ist sehr häufig und wird völlig gedankenlos geübt. Daß man kein Empfinden dafür hat, wenn Tiere gequält werden, ist nur zu begreiflich in einem Lande, wo man täglich die schauerlichsten Torturen auf Menschen anwendet und zwar von Obrigkeit wegen, ohne daß das allgemeine Empfinden dagegen revoltiert.

Soweit der Laie in China sich buddhistische Ideen angeeignet hat, sind es Ideen, welche mit älteren echtchinesischen religiösen Ideen leicht in Einklang zu bringen waren. Der Gedanke der Vergeltung, der Gedanke, daß jede Handlung ihr Verdienst oder ihre Verschuldung mit sich bringe, der Gedanke der Neuverkörperung, hier durchaus als Seelenwanderung gefaßt, gehören dahin. Auch die altchinesische Staatsreligion kennt die sittliche Aufsicht der höheren Mächte, göttlichen Lohn und göttliche Strafe; auch sie kennt die Fortdauer der Seele nach dem Tode in glücklichen oder unglücklichen Zuständen, und ihr stärkster Charakterzug, die Ahnenverehrung, hängt aufs engste damit zusammen. Das alles hat durch den Mahâyâna-Buddhismus neue und lebhaftere Farben bekommen, indes ganz und gar chinesische Farben. Das Jenseits steht vor Augen als Paradies oder Höllen und dazwischen die sechs Arten der Wiedergeburt: Hochgestellte Menschen (Mandarine), Arme, vierfüßige Tiere,

Vögel, Fische und Insekten. Den lebhaftesten Eindruck machen die Höllen. Das Schicksal der Seelen, welche da hinab steigen, wird in Worten und Bildern bis zur Unglaublichkeit ausgemalt. Der Buddhismus hat sich aber dazu verstehen müssen, ein Helfer aus der Höllennot zu werden. So unverträglich auch die Vorstellung mit den Grundlehren des Buddhismus ist, daß das Los der einmal Gestorbenen von dieser Welt her noch beeinflußt werden könne, so ist sie doch allgemein herrschend geworden und es werden deshalb sowohl bei dem Tode wie nach dem Tode von Mönchen bestimmte Abschnitte des Kanons, besonders die Amitâbha-Sutra, unter Opfern mit Musik rezitiert, weil das heilige Wort imstande ist, den Zustand der Seelen zu erleichtern. Auch bei den regelmäßig dargebrachten Ahnenopfern zieht der wohlhabende Laie, der es bezahlen kann, gern buddhistische Mönche hinzu, welche durch Lesen heiliger Schriften dem Abgeschiedenen Segen zuwenden.

Man behauptet oft, daß die gläubigen Beziehungen der Laien zum Buddhismus nur bei dem geringen Volke beständen. Den gebildeten Chinesen, den Beamten kann man wohl geringschätzig lächeln und spotten sehen über den Aberglauben des Buddhismus. Nicht immer ist aber diese äußere Geringschätzung echt. Auch hochgestellte Beamte, besonders in reiferen Jahren, wenn Gedanken an den Tod und die Unsicherheit des späteren Schicksals kommen, neigen sich nicht selten zum Buddhismus hinüber. Sie richten sich die Sache dann freilich gewöhnlich so ein, daß man nach außen hin nicht viel davon merkt. Eine Privatkapelle in der Nähe ihrer Wohn- und Amtsräume ist die Stätte ihrer Devotion, und ihre Unterstützung von Klöstern und Mönchen geschieht unter der Hand.

Es verdient vielleicht noch Erwähnung, daß der Buddhismus auch der chinesischen Literatur einen gewissen Geschmack mitgeteilt hat. Die populäre Unterhaltungsliteratur bietet eine Menge von Erzählungen, welche mit den fabelhaften Wesen des Buddhismus zu tun haben. Die ungebundene Phantasie dieser märchenartigen Geschichten behagt dem gewöhnlichen Manne so

sehr, daß einige dieser Bücher zu den gelesensten Produkten des chinesischen Schrifttums gerechnet werden müssen. —

Trotz aller Beeinflussung, welche vom Buddhismus her auf den chinesischen Laien übergeht, muß man doch festhalten, was schon zum Eingang dieses Abschnittes hervorgehoben wurde, daß man den chinesischen Laien nicht einen Buddhisten nennen darf. In der Statistik der Religionen sollten für China nur die Mönche als Buddhisten zählen. Soweit der Laie mit dem Buddhismus zu tun hat, macht er ihn sich rein äußerlich zu nutze, und was an Gedanken und Vorstellungen bei ihm dahinter steht, verdankt nicht seinen Ursprung, höchstens seine Form und Farbe bis zu einem gewissen Grade der indischen Religion. Der chinesische Laie gehört im wesentlichen seiner einheimischen Religion an, deren Übergewicht sich am deutlichsten darin zeigt, daß die Ahnentafeln selbst in die buddhistischen Klöster ihren Weg gefunden haben. —

2. Kapitel.

Der Buddhismus in Korea.

Im ganzen ist das Bild des Buddhismus, welches sich dem Forscher in Korea bietet, ein sehr mattes und verwaschenes. Dieselbe Lethargie, welche koreanische Kultur und koreanisches Geistesleben allgemein seit langer Zeit beherrscht, kennzeichnet auch den Buddhismus dieses Landes. Doch ist in den Hauptzügen der

chinesische Ursprung auch heute noch unverkennbar. Die Architektur der heiligen Gebäude, die Kleidung und Lebensweise der Mönche, die Reste von Organisation, welche noch vorhanden sind, die Götterbilder, die Art des Kultus, das alles verrät auf den ersten Blick chinesischen Charakter. Hin und wieder zeigt sich indes auch ein Zug, der nicht chinesisch ist und entweder dem tibetanisch-mongolischen oder dem japanischen Buddhismus entstammt. Kraft zu Neugestaltungen aus sich selbst heraus scheint der koreanische Buddhismus immer nur in sehr geringem Maße besessen zu haben.

Klöster und Mönche.

Die koreanischen Klöster umfassen teils Wohngebäude, teils Kultusräume. Doch verbindet man beide häufig in der Weise, daß ein Haus in der vorderen Hälfte dem Kultus gewidmet ist, während die hintere Abteilung einen Wohnraum bildet. Größere Klöster weisen indes immer wenigstens ein oder zwei nur für die Gottheiten bestimmte Gebäude auf. Von ihnen führt das wichtigste den uns vom chinesischen Buddhismus her bekannten Namen Ta hsiung pao tien, Halle des großen Heldenkleinods. Außerdem ist häufig zu finden eine besondere Halle des Titsang, des Gottes der Höllen. Diese beiden angesehensten Tempelgebäude liegen meist an dem viereckigen Hofe, welchen im übrigen Wohngebäude umschließen. Ein Holzturm für die große Pauke, eine Eingangshalle für die vier großen Himmelsfürsten, eine kleine Pagode, ein hölzernes Portal, durch welches man in den Klosterbezirk eintritt, das alles pflegt bei bedeutenderen Klöstern nicht zu fehlen. Zuweilen sieht man auch eine nur überdachte, an den Seiten offene Halle, welche zur Aufhängung von Votiv-Tafeln der Klosterbesucher dient. Die Baulichkeiten sind einfach aus Holz aufgeführt, häufig ärmlich und verfallen. Eine Eigentümlichkeit ist, daß man in diesem Lande die Außenwände einzelner Hallen wohl ganz und gar übermalt mit Darstellungen von Göttern oder Göttergruppen sowie Szenen aus dem Leben des Buddha oder eines Bôdhisattva.

Während diese Malereien in kräftigem Blau, Rot und Grün die ganze Fläche der bretternen Wände einnehmen, sind auch die Holzsäulen und Balken sowie das tragende Holzwerk unter dem Dache noch mit allerlei Ornamenten bemalt, wodurch ein lebhafter, hübscher Effekt erzielt wird, solange das Gebäude noch neu ist und die Farben frisch sind. Dieser Neigung zu malerischem Aufputz des Äußeren entspricht ein besonderer Zug der inneren Ausstattung. Es ist nämlich koreanischen Klöstern eigentümlich, daß die Wände behängt sind mit großen und kleineren religiösen Gemälden. Das ist im chinesischen sowohl wie im japanischen Buddhismus unbekannt, wenn man dort auch vereinzelt einmal einem aufgehängten Bilde begegnet; der koreanische Buddhismus aber strebt regelmäßig danach, die Innenwände gänzlich mit Malereien zu verhängen. Gegenstand sowohl wie Ausführung dieser Bilder ist stereotyp. Sie stellen den Buddha Gautama im Kreise von Schülern und Bôdhisattvas dar, ferner andere höhere Wesen, dann auch Szenen aus der Buddha-Legende, und eine sehr regelmäßig wiederkehrende Abbildung gibt das Leben und Treiben auf der Erde nach Ständen und Beschäftigungen mit allen Leidenschaften des Menschen wieder nebst dem doppelten Ausgang: Himmel oder Hölle. In der Halle des Titsang findet man gewöhnlich außer einer Abbildung dieses Bôdhisattva selbst die Gemälde der zehn unter ihm waltenden Höllenfürsten in ihrer richterlichen Tätigkeit. Die Tempelbilder sind in kräftigen Farben (grün, rot, blau wie die Außenmalerei) und häufig nicht ohne Feinheit, besonders in der Wiedergabe der Gesichter, auf starkes mit einer zarten Gaze überzogenes Papier gemalt und in eine seidene Umrahmung gefaßt. Manche haben einen Umfang von mehreren Quadratmetern und bedecken eine stattliche Wand. Diese Bilder geben dem Innern der buddhistischen Tempel von Korea recht eigentlich den Charakter. Neben ihnen sind die Darstellungen der Götter durch Statuen heutzutage beschränkt; gewöhnlich findet man nur eine oder einige auf dem Hauptaltare, in geringer Größe, aus Holz oder Ton mit Übergoldung.

Die Abbildungen, welche die Wände koreanischer Heiligtümer bedecken, erinnern jeden, der tibetanische Tempel gesehen hat, sofort an die dortige Art der Ausschmückung des Innern. Bei den starken Beziehungen zu mongolischen Stämmen, welche die koreanische Geschichte durchziehen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Korea jene Weise des Tempelschmuckes über die Mongolei von Tibet her angenommen hat.

Die gewöhnlich verehrten göttlichen Wesen sind die gleichen wie in China, Sakyamuni, die sieben oder die fünf großen Buddhas (vergl. Buddh. II S. 130), Amitâbha, die Bôdhisattvas Kwanyin, Pu hsien, Wen schu, Ti tsang, Ta schï tchi, die vie. Himmelsfürsten, die größere und kleinere Gruppe der Jünger Gautamas (die 500 und die 16, hier nicht 18, Lo han). Auch andere, ursprünglich nicht buddhistische Gottheiten mischen sich in den Reigen, so sehr häufig der Berggott, welchen wie in China ein Tiger als Wappentier begleitet, und der Küchengott. Besonders zu erwähnen ist, daß bei vielen Klöstern eine eigene Kapelle zur Verehrung des Siebengestirns besteht, und daß auch Sonne und Mond noch eine verblaßte religiöse Bedeutung behalten haben.

Die heilige Sprache ist chinesisch, wie dies auch die Sprache aller Bildung in Korea ist. Alle Namen, Inschriften, Veröffentlichungen, denen man in einem koreanischen Kloster begegnet, sind in chinesischen Charakteren gegeben. So ist auch der heilige Kanon ganz und gar der chinesische. Die chinesischen Schriftzeichen (Begriffszeichen, vergl. S. 197) werden von dem Koreaner anders ausgesprochen als von dem Chinesen, doch verbindet sich derselbe Sinn mit ihnen, sodaß ein Koreaner und ein Chinese sich schriftlich wohl verständigen können, wenn sie sich mündlich auch nicht verstehen. Neben dem Chinesischen besteht in Korea eine minder geachtete alphabetische Schrift der koreanischen Sprache (vergl. Buddh. I S. 69 f.). Um den Lernenden das Verständnis der heiligen Schriften des Buddhismus zu erleichtern, existieren von den wichtigsten Büchern Ausgaben mit einem Doppeltext, dem chinesischen sowohl wie einer mit koreanischen Buchstaben geschriebenen Übersetzung oder auch nur einer Transskription.

Die Mönche zeigen in der Hauptsache dieselbe Tracht wie in China. Doch ist das lange Ärmelgewand, über welches der die linke Schulter bedeckende Mantel geschlagen wird, regelmäßig weiß, entsprechend der Vorliebe des Koreaners für diese Farbe der Kleidung. Die Beinkleider sind weiter als die chinesischen. Der Kopf ist natürlich kahl geschoren; Bartwuchs ist aber wie in China gestattet. Auf der kahlen Kopffläche findet man bei koreanischen Mönchen nicht die Brandzeichen, welche dem chinesischen Buddhisten dort bei der Aufnahme gegeben werden, vielmehr fügt man sich diese Male in Korea nur auf den Armen, selten auch auf der Brust zu. Die Mönchsgemeinschaften sind klein. Klöster mit dreißig oder mehr Mönchen sind eine Seltenheit. Der Kultus wird sehr vernachlässigt. Von den Kultuszeiten des gewöhnlichen Tages bemerkt man noch eine schwache Spur am frühen Morgen und mittags zwischen elf und zwölf Uhr. Meist sind es nur einzelne Mönche, welche dann unter Begleitung einer angeschlagenen Glocke und des Holzfisches, nachdem ein paar Räucherstäbchen angezündet sind, vor den Götterbildern eine Rezitation vornehmen, eine lange Reihe endlos wiederholter Götternamen oder eine heilige Formel (etwa Namu omitobul, auch Om mani padme hum). Eine größere gemeinsame Feier wird nur an hervorragenden Festen (z. B. zu Neujahr) und auf Antrag eines gut bezahlenden Laien unternommen. Auch die Organisation des Mönchtums ist bis auf einen Schatten verschwunden. Die Stellung des Abtes hat noch eine gewisse Bedeutung. Ein weiterer Zusammenschluß ist nicht mehr spürbar, obwohl einige Klöster größeres Ansehn genießen.

Die Mönche ergänzen sich durch die Aufnahme von Kindern, welche entweder diesem Leben von den Eltern gelobt oder gegen eine Geldentschädigung dem Kloster überlassen werden. Seltener treten auch einmal Erwachsene ein. Die Regeln und Bräuche bei der Aufnahme sind denen in China gleich. Man findet fast nur Angehörige der ärmsten Klasse unter den Klosterinsassen. Die Klöster besitzen ein wenig Gartenland und Feld, das mit Hülfe von Laien bestellt wird. Im übrigen sind sie

auf die Gaben der Laien angewiesen, die nicht eben reichlich fließen. Daher ist die Lebensweise höchst einfach; Fleischnahrung ist ohnehin wie im chinesischen Buddhismus verboten. Persönlich machen die koreanischen Mönche keinen üblen Eindruck. Sie nehmen den Besucher, auch den Europäer, freundlich auf, geben willig Auskunft, soweit sie können, und zeigen jenen weichen, gutmütigen, oft indolenten Charakter in ausgeprägtem Maße, der dem Koreaner überhaupt eigen ist. —

Die Zahl der Klöster sowohl als ihr Ansehen hat in Korea schon seit langer Zeit immer mehr abgenommen. Eine gewisse Berühmtheit haben noch heute die Kloster-Ansiedlungen in den sog. Diamantbergen (Kimgangßan) südwestlich vom Kap Petschurow. Unter ihnen ist das Kloster Tschang an sza das bedeutendste. Auch das Kloster Szan wang sza, eine Tagereise westlich von Wensan (Gensan) hat einen gewissen Namen und beherbergt über fünfzig Mönche. Dichter gesät liegen die buddhistischen Klöster in unmittelbarer Nähe der Hauptstadt Söul. Während innerhalb der Stadtmauern selbst kein einziges buddhistisches Heiligtum zu finden ist, da ein Gesetz den Mönchen die Ansiedlung in der Stadt wegen Beteiligung an einer Verschwörung verboten hat, existieren in der Umgegend von Söul nicht weniger als vierzig buddhistische Klöster. Doch sind die meisten klein, manche von ihnen zählen nur sechs bis acht Insassen. Einige dieser Klöster sind zugleich als Festungen angelegt und krönen malerische Berggipfel. So liegen auf dem mehrere Stunden südlich von Söul sich erhebenden Berge Nam han ßa die Überreste einer ehedem sehr berühmten und großen Klosterfestung. Eine mächtige Mauer schützt noch heute den weiten Bezirk auf der äußersten Höhe, innerhalb dessen früher neben Gebäuden zum Aufenthalt des Königs eine Menge Heiligtümer und Mönchswohnungen lagen. Heute nimmt ein Dorf die Stelle ein. Derartige Klosterfestungen waren in ehemaliger Zeit Punkte von großer Bedeutung für den Herrscher. Die Insassen bildeten eine kriegerische Schar, in deren Mitte er sich zu Zeiten der Gefahr zurückzog,

und mit Hilfe dieser Soldatenmönche wurde manche Schlacht gewonnen. —

Volk und Buddhismus.

Oberflächliche Reisende haben sich in ihrer Schilderung der Koraner wohl verstiegen bis zu der Äußerung, in Korea finde man ein Volk ohne jede Religion. Eine solche Behauptung steht der Wahrheit sehr fern. Allerdings ist richtig, daß der Buddhismus in Korea mehr als sonst wohl irgendwo seinen Halt im Volke verloren hat. Dennoch ist er durchaus noch nicht völlig entwurzelt; und eben so wenig ist der Zustand, welcher bei dem Zurückweichen und Absterben des Buddhismus hervortritt, ein religionsloser. Vielmehr bemerkt man hier wieder, was uns auch in den andern buddhistischen Ländern begegnet ist, daß der Buddhismus Unterströmungen andersartigen religiösen Lebens neben sich hat bestehen lassen, welche über das Volk mehr Macht haben als die Religion Gautamas. Heutzutage, wo der Einfluß des Buddhismus sehr schwach geworden ist, treten jene Unterströmungen um so merklicher wieder hervor.

Entwurzelt ist der Buddhismus in Korea noch keineswegs. Obwohl die Klöster verfallen und die Mönche verachtet sind, fehlen doch in den Tempelräumen die Laien nicht, welche in Nöten aller Art ihre Zuflucht bei den buddhistischen Götterbildern suchen. Man bringt Opfer, man setzt die großen Messingschalen mit Reis, Kuchen, Nüssen, Äpfeln, Birnen auf den Altartisch, man zündet Kerzen vor den Bildern an und verbrennt Räucherstangen, man dingt die Mönche, daß sie unter Anschlagen von Pauken, Glocken oder Becken einen heiligen Text rezitieren, und dabei wirft man sich flehend immer aufs neue vor dem Altar nieder, mit der Stirn den Boden berührend, während die Lippen leise die Worte des Anliegens, der Bitte und Sorge murmeln. Solche Bilder sieht man auch heute noch täglich, wenn man in den Tempeln länger verweilt. Auch heute bewegen die buddhistischen Lehren von der Vergeltung im Himmel oder in der Hölle noch viele Gemüter; und der große Ti tsang, der Bôdhisattva der Unterwelt, sowie

seine zehn Höllenrichter und deren drei Schergen, welche verpflichtet sind, die Seele im Tode vor das Tribunal zu schleppen, haben ihre Rolle noch nicht ausgespielt. Es sind freilich überwiegend die unteren Klassen des Volkes, mit denen der Buddhismus noch in Fühlung steht, und es ist nichts von den tieferen Ideen der Religion, sondern nur eine stumpfsinnige äußere Ausnutzung der für hülfreich gehaltenen göttlichen Wesen, die im Volke zu bemerken ist. Daneben darf man nicht übersehen, daß von Zeit zu Zeit, auch in neueren Tagen noch, der Buddhismus von oben her, aus den regierenden Kreisen, gestützt wird. Nicht nur hat der Herrscher des Landes in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts große Summen zur prächtigen Wiederherstellung eines Klosters gespendet, sondern man liest in der Korea Review, einer gut orientierten in Söul erscheinenden englischen Monatsschrift, auch noch unter dem Datum: Januar 1902, folgende Notiz: „Die Regierung baut jetzt ein gewaltiges buddhistisches Kloster, etwa eine (engl.) Meile außerhalb des Osttores (von Söul). Es soll das führende Kloster für ganz Korea werden und für den Buddhismus von Korea dasselbe bedeuten, was der Vatikan für den römischen Katholizismus in der ganzen Welt ist. (!) . . . Die Zeremonien für die Eröffnung dieses Bauwerkes fanden am vierten dieses Monats statt. Mönche aus allen Gegenden des Landes in der Zahl von über 800 hatten sich versammelt in Gemeinschaft mit japanischen Buddhistenmönchen aus dem Japanerviertel in Söul. Eine ungeheure Volksmenge umgab den Platz, um Zeuge des Schauspiels zu sein".

Es wäre nicht unmöglich, daß der koreanische Buddhismus, gerade bei der neuesten Wendung der Geschicke dieses Landes, durch die Beihülfe des in der eben erwähnten Notiz genannten japanischen Buddhismus etwas mehr wieder auflebte. Anstrengungen in dieser Richtung haben die Japaner schon seit längerer Zeit gemacht. Japanische Buddhistenklöster sind in Korea gegründet, japanische Mönche zur Unterweisung und Anregung ihrer koreanischen Glaubensbrüder

hinübergeschickt. Umgekehrt hat man auch koreanische Mönche nach Japan geholt, um sie dort zu erziehen. Die vorhin angeführte Korea Review bringt eben in einer ihrer neuesten Nummern (Juli 1905) die Bemerkung: „Es wird berichtet, daß die Zahl japanischer Buddhisten in Korea sehr zugenommen hat, und es ist eine Mitteilung durchs Land geschickt, daß diese Religion in allen Gegenden gelehrt werden soll, und daß man Schulen errichten will, um die jungen Leute gehörig darin zu erziehen".

Vorläufig kann man dazu freilich nur sagen, daß solche Bemühungen in diesem Volke ein sehr hartes Arbeitsfeld finden werden. Denn obwohl nicht behauptet werden darf, daß es mit dem Buddhismus in Korea völlig vorbei sei, so hat er doch gewaltig abgenommen. Was aber bei seinem Zurücktreten den Vordergrund wieder gewonnen hat, ist einmal die Ahnenverehrung nach chinesischem Vorbild und sodann ein alter Natur- und Geisterdienst, der seit frühen Zeiten diesen Mongolen im Blute steckt und vom Buddhismus nur leicht überschleiert war. Dieser letztere vor allem macht sich sehr bemerkbar in der Masse des Volkes. Die Gestirne, Berge, Flüsse, Höhlen, außerdem aber eine Menge bemerkenswerter oder unheimlicher Plätze und Objekte haben ihre Geister. Unter den Tieren sind besonders die Schlangen als Geisterwesen gefürchtet und verehrt. Man pflegt und nährt oft Schlangen in der Nähe von Häusern als die Schutzgeister der Wohnung. Auch der Tiger gilt häufig für die Erscheinung eines Geistes. Die Feststellung der Einflüsse eines bösen Geistes und ihre Beschwörung ist eine ebenso wichtige wie alltägliche Angelegenheit. Die Persönlichkeiten, welche sich berufsmäßig darauf verstehen, und an die man sich zu wenden hat, sind bemerkenswerterweise immer Frauen, die sog. Mudang. Allerdings gibt es neben ihnen Männer mit einer ähnlichen Beschäftigung, die sog. Panßu; diese sind aber nichts anderes als die von China her nach Korea übertragenen Wahrsager, meist Blinde, deren Mittel und Methoden den in China gebräuchlichen ganz ähnlich sind. Ihre Beschäftigung ist

überwiegend das Vorhersagen der Zukunft oder das Entdecken verborgener Dinge; nur nebenbei kommen sie für Geisterbeschwörung in Betracht. Letztere ist vielmehr die eigentliche Domäne der Mudang. Die Dienste derselben werden in Anspruch genommen bei allerlei Krankheit, bei Besänftigung des Geistes eines Verstorbenen, bei gewünschtem Verkehr mit Toten, bei Abwendung von Epidemien (Pocken), bei all den Zeremonien, welche die Geister des Wassers, der Flüsse und des Fischergewerbes günstig stimmen sollen, bei großen Reisen oder andern wichtigen Unternehmungen. Man nennt die Geisterbannung durch eine Mudang „Kut". Solch ein Kut wird je nach Zweck und Umständen verschieden ausgeführt, wobei jedoch regelmäßig ekstatische Tänze unter Begleitung einer lärmenden Musik stattfinden. In der Tanzekstase soll der Geist das Weib selbst in Besitz nehmen und durch ihren Mund Ursache der Übel und Mittel zur Heilung angeben. Opfer spielen dabei immer eine Rolle. Bisweilen (so bei Totenbefragung) sitzt die Mudang auch wohl still in sich versunken und erlebt innerlich dabei den Verkehr mit den Geistern. Die Mudang gilt als eine Freundin der unheimlichen Mächte. Sie bezwingt sie nicht durch Gewaltmittel, sondern benutzt die Gunst, in welcher sie bei ihnen steht, um das Nötige zu erfahren. Es gibt besondere kleine Kapellen, in denen die Mudang ihre Künste treiben, wenn das Haus der Interessenten oder der Zauberin selbst nicht erwünscht scheint; diese Kapellen (mit verschiedenen Bezeichnungen) sind sehr häufig an Wegen und auf Berggipfeln. Auch an jenen Steinhaufen finden die Beschwörungen statt, welche jeder Wanderer in Korea häufig zu bemerken Gelegenheit hat, und die der vorübergehende Koreaner gewöhnlich durch einen neu dazugeworfenen Stein vermehrt. Das sind rohe Denkmale für einen dort hausenden Geist, gewöhnlich in der Nähe eines Gebüsches oder Baumes, an dem Lappen und Fähnchen als Gebetsflaggen aufgehängt sind. So sehr die Mudang verachtet ist, und obwohl die schlimmsten Gerüchte sie begleiten, sind ihre Dienste doch immerfort begehrt, und es gibt Männer, die eine

Mudang nur deswegen heiraten, um von dem Einkommen, das ihre Dienste sichern, sorgenlos leben zu können. Es ist sehr zu beachten, wie die Mudang den buddhistischen Mönch, welcher sonst auch wohl bei der Bekämpfung von Geistereinflüssen zugezogen wurde, immermehr zurückgedrängt hat. So waren jene Funktionen bei dem Tode einer Person, welche das Hinübergehen ins Jenseits erleichtern sollen, früher das Werk buddhistischer Mönche; heute wird dabei nur die Mudang benutzt. Je mehr die Hand des Buddhismus auf koreanischem Boden erlahmt, desto stärker treten überall uralte, nie verschwundene, sondern nur übertünchte abergläubische Bräuche und Einrichtungen wieder hervor. Wie sie das Volk beherrschen, das lehrt ein Blick in die sehr reiche Literatur der Volksanekdoten, Märchen, Sagen und Unterhaltungsgeschichten: sie sind alle voll und übervoll von Beziehungen auf die Geister.

3. Kapitel.

Der japanische Buddhismus.

Unter den Ländern des nördlichen Buddhismus ist Japan unstreitig das bemerkenswerteste. Seit alter Zeit hat man hier den Ideengehalt der Religion des Gautama selbständig zu verarbeiten gesucht, und auch die neuere Zeit ist nicht arm an Versuchen, das buddhistische Evangelium mit abendländischer Wissenschaft zu verknüpfen und seinen dauernden Wert apologetisch zu erweisen. In solchen Bestrebungen treten gebildete, ja

gelehrte Laien oder auch Angehörige des Adels und hohe Beamte an die Seite hervorragender Mönche.

In dem historischen Überblicke (Buddhismus I S. 73) wurde bemerkt, daß der japanische Staat bei dem Umschwunge zur neuen Ära (1868) den Buddhismus offiziell fallen ließ. Von da an bis zum Jahre 1888 machte sich die Hinneigung zu abendländischer Kultur und das Einströmen abendländischer Kenntnisse so stark geltend, daß der Buddhismus dadurch völlig an die Wand gedrückt wurde. Ging man damals doch eine Zeitlang ernstlich mit dem Gedanken um, das Christentum zur Staatsreligion zu erheben. Allein mit dem Jahre 1888/89 schlug die Stimmung gewaltig um. Man wurde kritischer und nüchterner gegen europäische Art. Warnungsstimmen erhoben sich, daß man die Vorzüge des japanischen Wesens nicht blind hinopfern solle für fremde Gaben, in deren Gefolge Gefahren und Schwierigkeiten herauf ziehen würden. Seit dieser Wende trat der Buddhismus wieder energischer hervor und hat merkliche Anstrengungen gemacht, seine Grundgedanken zu vertiefen und neu zu beleben.

Freilich ist die buddhistische Strömung nur eine unter vielen, welche das moderne Japan durchziehen. Allerlei Versuche, eine religiös-sittliche Basis zu gewinnen, kreuzen sich hier, seit die alte Welt dieses merkwürdigen Volkes aus den Fugen gegangen ist und man ein Neues zu zimmern begonnen hat. Neben dem Buddhismus stehen da auf dem Plane der Schintoismus, die Sittenlehre des Confucius, das Christentum in allen Schattierungen, ferner ein Heer von neu ersonnenen Systemen, teils Umformungen abendländischer Philosophien, teils Verschmelzungen von allerlei verschiedenen Elementen aus Europa und Asien, die irgend ein grübelnder Kopf sich ausdenkt und in die Menge wirft.

Spielt nun auch der Buddhismus zwischen all solchen Bestrebungen, welche um die Volksseele ringen, eine gewisse Rolle und kehrt dabei seinen besten Gedankeninhalt hervor, so muß man doch nicht meinen, daß dieser vergeistigte und verinnerlichte Charakter allgemein herrschend sei. Er gehört nur bestimmten Gruppen

der höheren Kreise zu eigen. Für die breiten Massen des Volkes dagegen und auch für die Mehrzahl der Mönche lebt der Buddhismus einfach in traditioneller, äußerlicher, stark abergläubischer Weise, welche von dem Gebildeten überlegen ignoriert oder mit einem Lächeln des Mitleids betrachtet wird.]

Die äußeren Einrichtungen.

In seiner äußeren Erscheinung gleicht der japanische Buddhismus sehr dem chinesischen, wie das ja dem geschichtlichen Zusammenhange entspricht.

Die Anlage der Gebäude eines Tempelbezirks geht offenbar von dem chinesischen Schema aus, daß ein Torhaus in einen rechteckigen Raum hineinführt, dessen Mitte von den Kultusgebäuden eingenommen wird, während im Hintergrunde und auch an den Seiten Wohnräume und Wirtschaftsgebäude, kleinere Heiligtümer u. dergl. stehen. Freilich ist dieser ursprüngliche Plan häufig verlassen. Die Kultusräume liegen oft für sich; Abt und Mönche wohnen in der Nähe. Die wichtigsten Kultusräume sind eine Haupthalle, Hondo genannt, und eine Halle zur Verehrung des Hauptes der Sekte, welcher der Tempel gehört, oder sonst eines hervorragenden Heiligen; diese heißt Soschido. Außerdem bestehen bei großen Heiligtümern auch noch besondere Hallen für diese oder jene Gottheit, z. B. für Amida (Amitâbha) oder Kwannon (Kwanyin). Die Architektur der Gebäude zeigt in den Grundzügen chinesischen Stil, indes mit jener leichten, aber doch bemerklichen Umbildung, welche der künstlerische Sinn des Japaners auf den meisten Gebieten seiner Kultur an dem chinesischen Vorbilde geübt hat. Die geschweiften Dächer, oft mehrere über einander, die hölzernen Wände, die reichlich verwendeten Holzpfeiler, die Veranden mit Holzgeländer, die mit Papier verklebten Gitterfenster sind jedem Besucher chinesischer Tempel schon vertraut. Aber hier ist alles gewöhnlich sauberer, sorgfältiger gearbeitet und besser im stand gehalten, auch schmückt der farbenfrohe Sinn der Japaner das Holzwerk wohl geschmackvoll mit matter Bemalung. Größere Tempel-

hallen erheben sich auf einer hölzernen oder steinernen Plattform, zu der Stufen hinanführen. Das Dach ist in der Regel mit Ziegeln gedeckt in chinesischer Weise; doch findet man hie und da auch strohgedeckte Dächer in der Form, welche eigentlich den schintoistischen Tempeln eigen ist und zur Zeit der Vermischung von Schintoismus und Buddhismus (vergl. Buddh. I S. 72) auf letzteren übertragen wurde. Ebenso zeigen buddhistische Tempel nicht selten jene eigentümliche Ausbuchtung der Dachlinie nach oben zu über dem Haupteingange mit einem entsprechend gewölbten kleinen Schutzdache darüber, die ursprünglich schintoistischen Heiligtümern angehört.

Die für den Kultus bestimmten Hallen sind im Innern gewöhnlich so eingerichtet, daß derjenige Teil, in welchem die Götterbilder ihren Platz haben, durch eine Schranke von dem übrigen Raume getrennt ist. Der Laie hat diese Schranke zu respektieren. Hinter der Schranke stehen ein oder mehrere Altartische und auf ihnen, meist in reich geschmückten Altarhäuschen, die Götterbildnisse. Seidenstickerei, bronzene Lotosblumen, Räuchergefäße, Leuchter, Laternen, wertvolle Gemälde u. dergl. bilden die weitere Ausstattung des Altarraumes. Die für die Laien zugängliche Abteilung des Tempels, bisweilen durch Säulenreihen in mehrere „Schiffe" zerlegt, weist in populären Heiligtümern nicht selten eine große Fülle von Votivgeschenken auf, Gemälden, Schnitzereien, Laternen u. dergl., die an den Wänden, den Säulen oder der Decke angebracht sind. Der Fußboden ist mit Matten bedeckt, wie bekanntlich auch in jedem Wohnhause, und darum nicht mit Schuhwerk oder Sandalen zu betreten.

Zu größeren Tempeln gehört noch eine besondere Halle für Aufbewahrung von Weihgeschenken (genannt Emado) sowie ein Holzturm, in welchem die große Hauptglocke aufgehängt ist (Schoro). Auch ein besonderer Turm für eine große Pauke findet sich oft (Koro). In der Nähe hat man, wenn möglich, einen Teich, der mit Lotos bewachsen, von reichlich gefütterten Fischen oder Schildkröten bevölkert und mit einer niedlichen Brücke

überspannt ist. Ein heiliger Baum, nicht freilich der berühmte indische Bodhibaum, sondern gewöhnlich ein Sternanis (Illicium religiosum), auch wohl Juniperus chinensis, ist auf dem Hofe angepflanzt. Eine Pagode in chinesischer Bauart, fünf- oder siebenstöckig, erhebt sich gleichfalls in der Regel innerhalb des Tempelbezirks.

Als besonders japanische Merkwürdigkeit in der Umgebung der meisten größeren Tempel sind die drehbaren Bücherschreine, die sog. Rinzo, zu erwähnen. Es sind hölzerne Häuschen, welche sich um eine senkrechte Achse drehen lassen. Im Innern sind die Schriften des buddhistischen heiligen Kanons niedergelegt — übrigens nicht immer die vollständige Zahl —, und es gilt als ein Werk des Verdienstes, den Behälter mit der ganzen Masse heiliger Bücher einige Male herumzudrehen. In den Augen des Volkes ist dies Drehen des Bücherschreins sogut, wie wenn man die Texte gelesen habe, und erwirbt viel Gunst und Segen. Die Erfindung solcher Dreh-Bibliotheken wird einem chinesischen Buddhisten des 6. Jahrhunderts n. Chr. zugeschrieben, weswegen er mit seinen zwei Söhnen gewöhnlich am Eingang des Häuschens dargestellt ist.

Auch den Gebetszylinder, welcher in Tibet eine so große Verbreitung hat, findet man in Japan wohl bei Tempeln aufgestellt. Doch ist dies Instrument auf die Anhänger einiger Sekten beschränkt. Auch unterscheidet der japanische Zylinder sich von dem tibetanischen dadurch, daß er keine aufgeschriebenen Gebetsformeln enthält; vielmehr setzt man einfach die Rolle in Drehung mit dem frommen Wunsche, daß eine Gottheit günstig auf die Neuverkörperung des Beters einwirken wolle.

In der Nähe der Tempel fallen dem Besucher gewöhnlich eine große Menge steinerner oder bronzener Laternen in die Augen. Es sind Weihgeschenke, stattliche, in der Form eines Monumentes hergestellte Gehäuse, in deren oberem Teile mit gitterartig durchbrochener Wandung zu bestimmten Veranlassungen Lichter brennen. Diese Gehäuse erreichen nicht selten eine Höhe von 2—3 m und haben oft eine sehr male-

rische Gestalt. Bei berühmten Tempeln kann man Hunderte von ihnen zählen. Ein anderer charakteristischer Schmuck der Tempelumgebung ist der Torii. Das ist ein aus Holz oder Stein hergestellter Durchgangsbogen, der, obwohl die Japaner ihn als ursprünglich schintoistisch bezeichnen, doch wohl aus den in China und Korea üblichen hölzernen Portalen hervorgegangen sein wird, welche den Tempeleingang bezeichnen. Der Torii, in rotlackiertem Holz oder grauem übermoostem Stein zwischen Baumgrün aufragend, gewährt einen höchst dekorativen Eindruck, und die einfache Schönheit des japanischen Torii, verglichen mit seinem chinesischen oder koreanischen Urbilde, veranschaulicht recht den überlegenen Kunstsinn des Inselvolkes.

Überhaupt hat die künstlerische Veranlagung der Japaner in der Einrichtung der buddhistischen Tempel ein weites Feld der Betätigung gefunden. Vor allem kommen Holzschnitzerei, Malerei und Bronzeguß in Frage. Die Schnitzkunst erweist sich an den Altartischen, den Schranken, den Häuschen für Götterbilder sowie an letzteren selbst, an Wandverzierungen, Fenstergittern, Pfeilern. Von wertvollen, zum Teil recht alten Malereien birgt jeder hervorragende Tempel einige Stücke, meist sog. Kakemono, ungerahmte, auf Seide gezogene und an zwei Stäben befestigte Bilder. Die dekorative Malerei tritt in der Ausmalung der Wände und des Deckengetäfels vielfach auf das glänzendste hervor. Bronzeguß und Eisenarbeit schaffen die mannigfachen Räuchergefäße, die Laternen, die metallenen Lotosblumen, welche oft die Altäre zieren, die Gongs, die als Leuchter gebrauchten Störche auf dem Rücken einer Schildkröte, die großen Kandelaber, die Vasen, vor allem aber die mächtigen Glocken und die bronzenen Götterbilder. Japans drei Riesenglocken sind: 1) Die im Tempel des „Großen Buddha“ in Kyoto, deren Höhe 4 m 27 cm, Dicke 23 cm, Durchmesser 2 m 45 cm, Gewicht 1281 Zentner beträgt; 2) diejenige des Tempels Tchionin in Kyoto, Höhe 3 m 25 cm, Dicke 24 cm, Durchmesser 2 m 45 cm, Gewicht etwa 1500 Zentner; 3) die des Tempels Todaidschi in Nara,

Höhe 3 m 46 cm, Dicke 20 cm, Durchmesser 2 m 77 cm. Unter den gigantischen Götterbildnissen aus Bronze ist das berühmteste der sog. Daibutsu von Kamakura, eine Darstellung des Amitâbha in einer Höhe von über 15 m und von einzigartiger Schönheit. Größer noch als dies Bildnis, aber längst nicht von gleicher künstlerischer Vollendung ist der große Buddha des Tempels Todaidschi in Nara (eine Darstellung des „himmlischen Buddha“ Vairotschana) in der Höhe von über 16 m.

Erwähnt möge noch werden, daß sich auch die Darstellung der Fußsohle des Buddha, welche im südlichen Buddhismus so häufig ist, bei japanischen Tempeln bisweilen findet (Bussoku seki). Sie wird hier nicht in jene 108 Felder eingeteilt, wie etwa auf Ceylon (vergl. Buddh. II S. 90), sondern zeigt nur mehrere symbolische Figuren wie Rad, Szepter, Svastika, zwei Fische, Lotosblume. Andächtige Betrachtung der Fußsohle gilt als verdienstlich. —

Die göttlichen Wesen.

Der japanische Buddhismus kennt, wie überall die Mahâyâna-Lehre, eine große Zahl göttlicher oder doch fromm verehrter Wesen. Ihrem Ursprunge nach sind dieselben teils echt buddhistisch, teils hinduistisch (brahmanistisch), teils schintoistisch, einige wenige auch chinesisch.

Die buddhistischen Spekulationen über höhere Buddhas (jap. Butsu) und einen höchsten Buddha-Gott, die wir früher beim Lamaismus erwähnten (Buddh. II S. 131), liegen auch in Japan zu Grunde. Die historische Gestalt des Buddha wird mit einer überirdischen Ergänzung, einem himmlischen Buddha, versehen, diesem aber eine Art Vermittlergröße, ein Bôdhisattva, zugeordnet. Diese Dreiheit eines historischen Buddha, eines himmlischen Buddha und eines Bôdhisattva wiederholt sich nun fünfmal, indem dabei ursprünglich wohl von den fünf für die jetzige Weltepoche angenommenen historischen Buddhas ausgegangen wurde. Wir haben so fünf Dreiheiten. Diese Konstruktion gipfelt dann in

einem Urbuddha, der über dem ganzen thront. Nun erfährt dies Schema freilich in den verschiedenen Sekten allerlei besondere Gestaltungen, und die Namen der einzelnen Repräsentanten sind nicht überall dieselben. Auch die Lehre von dem Urbuddha tritt häufig sehr zurück.

Unter den himmlischen Buddhas (Dhyâni-Buddhas) sind am hervorstechendsten Vairotschana und Amitâbha. Jeder von ihnen wird von gewissen Richtungen als der alle anderen überragende höchste Buddha aufgefaßt mit Eigenschaften, wie sie der christliche Gottesbegriff zu umfassen pflegt, ewig, allmächtig, barmherzig, die Quelle alles Gewordenen. Vairotschana (vergl. oben S. 169) heißt japanisch Dainitschi; Amitâbha wird in verkürzter Form dieses Namens Amida (auch Mida) genannt. Die populäre Auffassung, wie viele Darstellungen in Tempeln sie zeigen, vermischt auch den historischen Buddha Schâkyamuni, japanisch gewöhnlich Schaka genannt, mit den himmlischen Buddhas und reiht ihn in ihre Fünfzahl ein, was dem System nicht entspricht; denn Schâkyamuni war einer der „menschlichen" Buddhas (ein Manutschi Buddha), eine vorübergehende Erscheinung und ein Ausfluß eines der himmlischen Buddhas. Die richtige Aufzählung der fünf himmlischen Buddhas ist: Dainitschi, Aschuka, Hoscho, Amida, Fukudschodschu. Der letztere wird aber oft mit Schaka vertauscht. Jedem dieser Namen kann der Ehrentitel Niorai (dem indischen Tathâgata entsprechend, einer Bezeichnung des Buddha) beigelegt werden.

Gleichfalls noch zu erwähnen wäre unter den Buddhas der sog. heilende Buddha, Yakuschi Niorai, von manchen unter die fünf Dhyâni-Buddhas eingereiht.

Sind Dainitschi und Amida neben Schaka die populärsten Buddhas, so steht unter den Bôdhisattvas (jap. Bosatsu) obenan Kwannon. Das ist die chinesische Kwanyin (vergl. oben S. 170). Ihre Auffassung und Darstellung ist in Japan der in China ganz entsprechend, weswegen wir auf die früheren Ausführungen verweisen können. Andere von China her uns bekannte Bôdhisattvas sind: Fugen (chin. Pu hsien) und Mondschu

(chin. Wen schu), häufig zu den Seiten der Kwannon oder des Schaka aufgestellt; ferner Daiseischi oder Seischi (chin. Ta schï tchi), der mit der Kwannon zusammen dem Amida in der Herrschaft über das westliche Paradies beisteht. Auch Sonne und Mond werden als Bôdhisattvas aufgefaßt und mit der Bezeichnung Nikkó Bosatsu und Gwakko Bosatsu dem Yakuschi Niorai als ständige Geleitschaft zugeordnet.

Die Stelle des chinesischen Höllenkönigs Titsang nimmt in Japan Emma-Ō ein. Dieser Name ist Umgestaltung des indischen Yâma-radscha. Der indische Höllenfürst Yama gehört in China unter die 10 Höllenherrscher, denen Titsang übergeordnet ist: in Japan dagegen ist Yama als Emma-Ō der Oberherrscher, während der Gestalt des Titsang die sehr bekannte und viel verehrte Gestalt des Dschiso entspricht. Dieser gilt (wie Titsang) als eine milde, barmherzige Gottheit, die besonders Kindern in der Unterwelt zu Hülfe kommt, wenn dieselben, wie die Volksvorstellung meint, nach dem Tode von einer Hexe gequält und zu endloser Arbeit gezwungen werden.

Der Bôdhisattva Maitrêya, welcher bestimmt ist, als nächster Buddha auf Gautama zu folgen, wenn dessen Einfluß erloschen ist, heißt japanisch Miroku. Von ihm sind mehrere Riesenbildnisse in Felsen gehauen.

Unter den Schülern Gautamas sind Ananda und Kâschiapa (Anan und Kascho) die angesehensten und werden wie in China oft dem Schaka zur Seite gestellt. Gleichfalls bekannt und viel dargestellt ist der kleinere wie der größere Kreis der Arhant, jap. Rakan. Die kleinere Gruppe umfaßt 16 Heilige. Von ihnen ist der populärste Bindsuru (indisch Pindola), der aus ihrer Gesamtheit in der Regel herausgenommen wird und seinen besonderen Platz hat, da ihn der Buddha einst für eine Sünde habe strafen müssen; aber trotzdem ist er vom Volke besonders verehrt als Krankheitswehrer, und man reibt den Körperteil seiner Bildsäulen, an welchem der Betende leidet, in festem Vertrauen, daß das Gebrechen dadurch schwinde. Die größere Schaar der

500 Rakan hat zuweilen auch, wie in China, ihren besonderen Tempelraum.

Eine übliche Figur in den Tempeln ist ferner (wie in China) der Patriarch Bodhidharma (s. oben S. 172 u. 191 f.), in Japan Daruma genannt.

Die in den Eingangshallen chinesischer Tempel aufgestellten vier Himmelswächter sind auch in Japan nicht unbekannt, die Schitennō; doch ist ihr Platz gewöhnlich nicht in der Eintrittshalle, wo an ihrer Statt vielmehr die sog. Ni-ō, die zwei Deva-Könige, nämlich Indra (Taischaku) und Brahma (Bonten) rechts und links zu dräuen pflegen. Die von China her bekannte Gestalt des Schutzgottes Weito (Veda) kehrt in Japan mit anderm Namen wieder als Bischamon (Umgestaltung des indischen Vaischramana), der einer von den sieben Göttern des Glücks ist, nämlich der Gott des Reichtums. Doch existiert Weito auch in einer anderen Wiedergabe als Ida Ten (das japan. Ten entspricht dem indischen Deva).

Als ursprünglich hinduistische Gottheit, die in den japanischen Buddhismus aufgenommen und sehr eifrig verehrt ist, muß F u d o erwähnt werden. Er scheint dem indischen Gotte Schiva zu ensprechen. Sein Aussehen ist wild und zornig, das Gesicht manchmal schwarz, in der Rechten hält er ein Schwert, in der Linken einen Strick, züngelnde Flammen bilden seinen Hintergrund. Der Volksglaube macht ihn zu einem der himmlischen Buddhas und identifiziert ihn wohl mit Dainitschi (Vairotschana). Auch die hinduistischen Gottheiten Ganesa, Haritî, Kumbhira und Marîtschi erscheinen in den japanischen Formen von Schoden, Kischi bodschin, Kompira und Marischiten auf buddhistischen Altären. Besonders auffällig ist unter ihnen der erstgenannte durch seinen Elephantenkopf, der seine Weisheit andeuten soll.

Aus dem Schintoismus her hat sich im japanischen Buddhismus eingebürgert der Kriegsgott Hatchiman, ein zum Gott erhobener alter Kaiser (Ōdschin). Neben ihm wird aber auch der chinesische Kriegsgott Kwanti als Kwan u zuweilen dargestellt.

Eine besondere Kategorie überirdischer Wesen bilden die Tennin und die Tengu. Die ersteren entsprechen etwa unseren Engeln; weiblich und jugendlich, mit langen, bunten Gewändern dahinschwebend, schmücken ihre Figuren oft als Malerei die Wände. Die Tengu dagegen sind dämonenhafte Erscheinungen, halb Mensch, halb Vogel, mit Flügeln, Krallen und langem krummen Geierschnabel ausgestattet. Andere derartige Dämonen sind die Schodscho und die Sennin. Die letztgenannten Klassen haben ihre Urbilder in China, Tennin und Tengu dagegen in der indischen Mythologie.

Daß auch die berühmtesten Lehrer des japanischen Buddhismus als Heilige verehrt werden, liegt in der Natur der Sache. Sie führen den Ehrentitel Daischi („großer Weiser", aus dem chines. Ta schï). Die wichtigsten von ihnen werden bei Schilderung der einzelnen Sekten, deren Begründer sie sind, genannt werden. An dieser Stelle sei nur erwähnt Schotoku Daischi, jener Prinz des 7. Jahrhunderts n. Chr., dem die Einführung des Buddhismus in Japan am meisten zu verdanken hat (Vergl. Buddh. I S. 71).

Hervorragende Heiligtümer.

Diejenige Stadt Japans, in welcher man die meisten Tempel von Ruf bei einander findet und das religiöse Leben des Buddhismus überhaupt am besten studieren kann, ist K y o t o, die alte Hauptstadt des Landes (von 793 bis 1868 n. Chr.). Eine Aufzählung auch nur der bedeutenderen Heiligtümer von Kyoto würde hier zu weit führen, doch seien wenigstens der Sandschusangendo, die beiden Hongwandschi-Tempel, der Kiomitsu, der Myôhô-in und der Tchion-in erwähnt. Der erstgenannnte führt seinen Namen von den 33 333 Bildnissen der Kwannon, die in ihm aufgestellt sind; die Hongwandschi-Tempel und der Kiomitsu sind durch Feinheit der Einrichtung und der letztere auch durch Schönheit der Lage überaus bemerkenswert; in dem Myôhô-in findet sich ein Riesenbildnis eines Buddha; der zuletzt angeführte Tempel ist reich an einzigartigen Kunstschätzen. Nordöstlich von Kyoto liegt der Berg H i e i s a n, in der

Geschichte des japanischen Buddhismus überaus berühmt, im Mittelalter angeblich mit tausenden von Tempeln und heiligen Gebäuden bedeckt. Die Mönche dieses Berges haben oft eine kriegerische Rolle gespielt. Heute ist aber von dem ehemaligen Glanze wenig mehr übrig. Zwei Stunden Bahnfahrt südlich von Kyoto bringen uns nach Nara, gleichfalls einer der sehenswertesten Stätten des Buddhismus. Hier ist der größte Tempel der Todaitschi mit dem gewaltigsten Buddhabildnis des ganzen Landes. Südwestlich von Nara umschließt das Örtchen Horiudschi den ältesten buddhistischen Tempel in Japan; er entstammt dem Anfang des 7. Jahrhunderts n. Chr. Der Inhalt dieses Tempels ist von höchster Bedeutung für die ältere japanische Kunstgeschichte. An der südwestlichen Grenze der Provinz Yamato, in welcher Nara und Horiudschi liegen, erhebt sich einer der berühmtesten Wallfahrtsberge des japanischen Buddhismus, der Koyasan, dessen Verehrung bis in den Anfang des 9. Jahrhunderts n. Chr. zurückreicht. Tausende von Pilgern beten noch immer hier an, und tausende von Verstorbenen sind auf dem ungeheuren, von einem Kryptomerienwalde überschatteten Friedhofe in den heiligen Boden dieses Berges eingesenkt. Der Name des Kobo Daischi (s. Buddh. I S. 72) ist mit dem Koyasan aufs engste verbunden. —

Tokyo, die moderne Hauptstadt, hat natürlich auch ihre bedeutenden Tempel. Am populärsten ist hier der Tempel der Kwannon in dem Stadtteil Asakusa. Südlich dicht bei Tokyo liegt der Flecken Ikegami, welcher einen sehr angesehenen Tempel, zugleich den Begräbnisort des Heiligen Nitchiren, aufweist. Zwei Stunden mit der Bahn östlich von Tokyo finden wir in Narita einen blühenden, weithin genannten Tempel des Fudo. Kamakura, das Dorf südlich von Yokohama, besitzt durch die Kolossalstatue des Buddha beinahe Weltberühmtheit. Einen ähnlichen Ruf genießen die Tempel von Nikko, 5 Stunden nördlicher Bahnfahrt von Tokyo aus. Doch sind die Heiligtümer dieses Ortes, von dessen Schönheit ein japanisches Sprichwort sagt: „Gebrauche nicht das Wort: herrlich, ehe du

Nikko nicht sahest", weniger buddhistisch als schintoistisch, obwohl der Buddhismus und seine Heiligen der Gegend ihren Ruf gegeben haben. Im mittleren Japan wäre noch die Stadt **Nagano** mit einem hochberühmten Heiligtume, dem Senkodschi, zu erwähnen. Dieser Tempel gehört gleichfalls zu den ältesten japanischen, da er bereits 670 n. Chr. gegründet sein soll. Angeblich bewahrt man in ihm ein Bildnis der drei Gottheiten Amida, Kwannon und Daiseischi auf, das bei der Einführung des Buddhismus dem Mikado von dem koreanischen Könige geschenkt sei. Doch ist das Bildnis in sieben Behältern verschlossen und Besuchern nicht sichtbar. —

Die Mönche.

Der Ausdruck Mönch paßt nicht auf alle Ordensglieder des Buddhismus in Japan, da eine der zahlreichsten Sekten ihren geistlichen Anhängern die Heirat gestattet, wie wir nachher sehen werden. Doch sei er der Einfachheit halber für die Besprechung einiger allgemeiner Charakterzüge beibehalten.

Die Mönche gehen ihrer großen Mehrzahl nach aus den niederen Ständen des Volkes hervor. Zum Teil werden sie schon als Kinder dem Mönchtum geweiht und wachsen dann in den Tempeln unter priesterlicher Aufsicht und Schulung heran. Größere Heiligtümer besitzen gewöhnlich ein eigenes Institut („Priesterseminar") zur Ausbildung ihrer Mönche. Die staatliche Aufsicht, welche (durch eine Abteilung des Ministeriums des Innern) über den Buddhismus geübt wird, mischt sich nicht in die religiösen Fragen, also auch nicht in die Methode der Ausbildung, sondern überwacht nur äußere Beziehungen der Orden. Das Ziel der Bildung ist daher nach den Sekten und Persönlichkeiten ein sehr verschiedenes. Bei dem Durchschnitt der Mönche beschränkt sich das Wissen auf die notwendigsten praktischen Dinge. Manchen steht nicht einmal die genügende Kenntnis der chinesischen Schriftzeichen zu Gebote, um den heiligen Kanon ihrer Schriften, der chinesisch ist, zu lesen. Doch gibt es als Ausnahmen auch Gelehrte unter ihnen.

In ihrer Organisation, ihrer Kleidung, dem kahlgeschorenen Kopfe, der vegetarischen Lebensweise gleichen sie dem chinesischen Mönchtum trotz allerlei kleiner Abweichungen, die wir bei Seite lassen. Erwähnt sei, daß die Brandzeichen, welche der chinesische Mönch auf dem Kopfe empfängt, wenn er zum Vollmönch erhoben wird, in Japan nicht auf dem Kopfe, sondern gewöhnlich an den Armen beigebracht werden. Die religiösen Pflichten der Mönche bestehen teils in kultischen Obliegenheiten im Tempel, teils in Rezitationen der heiligen Texte, teils in Meditationen. Mit dem Volke treten sie vielfach in Verbindung. Besonders wird ihre Teilnahme bei Begräbnisfeierlichkeiten und der Darbringung von Ahnenopfern gesucht. Auch lesen sie die heiligen Schriften in Häusern bei bestimmten Anlässen. Selbst zu Predigten an das Volk fühlen sie sich vielfach verpflichtet. Es giebt Tempel, in denen täglich eine Predigt gehalten wird. Meistens freilich sind nur bestimmte Tage des Monats oder auch nur einzelne Wochen des Jahres dazu angesetzt. Bei Geburt und Hochzeit spielt der buddhistische Mönch offiziell keine Rolle.

In der allgemeinen Schätzung stehen die Geschorenen nicht hoch. Über ihre Unwissenheit, aber auch über ihre Habsucht und Unsittlichkeit vernimmt man manche Bemerkung, besonders unter den Gebildeten. Im Sommer 1902 waren die Zeitungen lange voll von Berichten über böse Dinge aus dem Privatleben des Oberhauptes der angesehensten Sekte Japans und über große Unterschlagungen in derselben Gemeinschaft. Wer damals in Japan war, konnte oft genug hören, daß man über dergleichen doch nicht erstaunt sein dürfe, da es der allgemeinen Erwartung entspreche.

Ihre Existenzmittel beziehen die Mönche heute vorwiegend aus freiwilligen Gaben und Gebühren der Anhänger. Besonderer Tempelbesitz, der früher groß war, besteht nicht mehr; die Regierung hat ihn eingezogen, dafür den Tempeln jedoch Steuerfreiheit gewährt. —

Die japanischen Sekten.

Der japanische Buddhismus zerfällt in eine große Anzahl verschiedener Richtungen. Diese Zersplitterung ist alt; keine der Hauptschulen ist nach dem 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden. Die Ursache der Teilung ist die gleiche, welche wir auch in China beobachteten, wie denn weitaus die Mehrzahl der japanischen Sekten nur Fortsetzungen chinesischer Sektenbildungen gewesen sind. Man wählte aus der großen Zahl heiliger Schriften eine oder einige heraus, deren Text besonders studiert wurde. Ein hervorragender Lehrer entwickelte eine eigenartige Fassung der buddhistischen Lehre auf Grund seines Lieblingstextes. Die philosophischen und psychologischen Anschauungen, welche sich in der Mahâyâna-Lehre (denn nur diese hat in Japan Eingang gefunden) um die Verkündigung des Gautama herumgelegt hatten, wurden modifiziert, was bei der Unbestimmtheit und Willkür dieser Art von Philosophie leicht war. So entstand eine neue Schule, welche dann mit der Zeit auch in mancherlei Aeußerlichkeiten, in der Farbe der Gewänder, den Riten des Kultus, den Einrichtungen der Tempel, ja in einschneidenderen Lebensauffassungen besondere Gestalt annahm. Den philosophischen Sonderwegen der Sekten nachzugehen, ist hier unmöglich; es hat aber auch wenig Wert. Die Unterschiede führen in sehr abstruse Erörterungen, und die Abgrenzung ist für unsere Denkbegriffe häufig höchst unklar. Doch tritt in einigen Sekten eine bedeutende religiöse Eigenart hervor, auf die nachher hingewiesen werden soll.

Die Zählung der Sekten ist etwas verschieden. Man rechnet bisweilen einige ältere Richtungen, die heute ausgestorben sind, noch mit. Bei dieser mehr historischen Zählung ergeben sich folgende zwölf Richtungen:

1. Kuscha.	5. Sanron.	9. Dschodo.
2. Dschodschitsu.	6. Kegon.	10. Zen.
3. Ritsu.	7. Tendai.	11. Schin.
4. Hosso.	8. Schingon.	12. Nitchiren.

Die hier unter 1) 2) 3) und 5) genannten Richtungen bestehen heutzutage nicht mehr. Wenn man sie ausscheidet, so pflegt man dafür zwei sehr kleine Sekten, die vorhin übergangen wurden, mitzuzählen, ferner die unter 10) erwähnte nach ihren drei großen Verzweigungen aufzuführen, und erhält auf diese Weise wiederum zwölf Sekten, nämlich folgende:

1. Hosso.	5. Yuzu nembutsu.	9. Obaku.
2. Kegon.	6. Dschodo.	10. Schin.
3. Tendai.	7. Rinzai.	11. Nitchiren.
4. Schingon.	8. Soto.	12. Dschi.

Hier sind die unter 7) 8) und 9) genannten nur Abteilungen der in der ersten Aufzählung unter 10) genannten Zen-Sekte; 5) und 12) aber sind die zwei oben ganz übergangenen kleinen Schulen.

Soviel zur Übersicht. Es sei noch bemerkt, daß die meisten dieser Hauptrichtungen wiederum eine ganze Anzahl kleinerer Verzweigungen umschließen, sodaß die Gesamtheit der religiösen Parteien wohl auf dreißig angegeben wird.

Von den in der ersten obigen Zählung genannten Schulen sind acht anerkanntermaßen von China her importiert. Ihre Bezeichnungen gehören ursprünglich chinesischen Sekten an, nur daß die chinesischen Schriftzeichen japanisch ausgesprochen werden. So ist Kuscha die chinesische Schule Chü schê, Dschodschitsu ist Tscheng szï, Ritsu ist Lü, Hosso ist Tzï en, Sanron ist Szan lön, Kegon ist Hwa yen (Hsien schou), Tendai entspricht dem Tien tai und Schingon dem chinesischen Mi. (Vergl. oben S. 31). Die japanische Ueberlieferung nennt auch bei jeder dieser Sekten den chinesischen Lehrer, von welchem man die Unterweisung genommen hat. Die letzten vier Richtungen der obigen Tabelle, Dschodo, Zen, Schin und Nitchiren, werden von den Japanern für eigentümlich japanische Bildungen erklärt. Richtig ist das strenger genommen nur für die letzten beiden. Allerdings haben auch Dschodo und Zen je ihren japanischen Begründer. Aber der Lehre nach sind diese zwei Schulen nur japanische Parallelen der chinesischen Schulen des „Reinen Landes" (Tching tu) und der Contemplation (Tschan).

Die einflußreichsten Sekten sind heutzutage die Zen, Schin, Schingon, Dschodo und Nitchiren.

An Zahl der Tempel steht die Zen-Sekte, wenn man ihre Zweige alle zusammennimmt, obenan. Diese Sekte, als deren japanischer Begründer Eisai gilt (1191 n. Chr.), legt das Hauptgewicht des religiösen Lebens dahin, wo es nach der Lehre des Gautama entschieden anfänglich gelegen hat, nämlich auf Contemplation und Meditation. Sie trat anfänglich in so starken Gegensatz zum Buchstudium, daß sie Bücher gar nicht gelten lassen wollte. Doch ist dies Prinzip später verlassen. Immer aber hat man festgehalten an dem Wert jener eigenartigen geistigen Uebungen, in welchen der Buddha das echte Mittel der Befreiung vom Irdischen sah (vergl. Buddh. I S. 22 f.). Im Zusammenhang mit solchem Streben hat die Zen-Schule auch immer starken Nachdruck gelegt auf Erziehung zur Willensbezwingung, zur Regelung aller Triebe, zur Ueberwindung körperlicher Einflüsse. Weil die Uebungen, welche man zu diesem Zwecke anstellte, der Entwicklung ritterlicher und kriegerischer Tüchtigkeit nützlich waren, so haben in früherer Zeit viele der Adligen (Samurai) und bis in die neueste Zeit auch noch manche Offiziere an solchen selbstverleugnenden, abhärtenden Exercitien teilgenommen, und wenn man auch nicht sagen darf, daß die kriegerische Tüchtigkeit und Hingebung des Japaners wesentlich aus dieser Wurzel herstamme, so hat doch der Buddhismus durch die Zen-Schule einer natürlichen Anlage des Volkes stark nachgeholfen.

Sehr merkwürdig ist ferner die Schin-Sekte. An Einfluß ragt sie in moderner Zeit vielleicht noch über die Zen hinaus. Sie hat jenes von Anfang an in der Mahâyâna-Richtung herrschende Prinzip der Bedeutung des Glaubens zur äußersten Konsequenz gebracht. Der Glaube, ein inniges festes Vertrauen auf das Wohlwollen und die Hülfe der Gottheit, und zwar des Amida, welcher hier fast völlig die Stelle eines höchsten Gottes in unserm Sinne einnimmt, ist das Fundament des ganzen religiösen Lebens. Neben dem Glauben gilt alles andere wenig. Gebet, gute Werke,

Askese, eine besondere weltfremde Lebensweise sind nicht nötig. Auf dem Boden solcher Anschauung hat sich der Buddhismus in dieser Sekte so verwandelt, wie wir es sonst nirgends beobachten können. Vor allem: das Mönchtum, also die engere, eigentlich echte Jüngergemeinde, ist hier verschwunden. Zwar hat die Schin-Sekte noch Geistliche. Aber die Heirat ist ihnen erlaubt und keinerlei abweichende Lebensführung vorgeschrieben. Selbst in der Kleidung unterscheiden sie sich von Laien nur, wenn sie ihre Funktionen im Tempel zu vollziehen haben. An diesem äußeren Sympton zeigt sich besonders deutlich, wie der Buddhismus dieser Sekte seine Weltabgekehrtheit ganz aufgegeben hat und vielmehr auf Durchdringung der irdischen Verhältnisse mit einem einfachen religiösen Glauben und einer daraus erwachsenen Sittlichkeit bedacht ist. Dem entspricht, daß hier für Volkserziehung und Volksbelehrung, für Predigt und populäre Literatur viel geschieht. Zur Anpassung an modernes abendländisches Wesen zeigt man sich sehr geneigt, hegt aber zugleich ein starkes Bewußtsein von der dauernden Bedeutung und missionarischen Kraft des Buddhismus. — Der Stifter der Schin-Sekte ist Schinran Schonin gewesen; 1224 n. Chr. ist das Stiftungsjahr. Man bezeichnet diese Schule noch mit verschiedenen andern Namen; so heißt sie auch die Monto- oder die Hongwandschi-Sekte.

Die Schingon-Sekte (gestiftet 806 n. Chr. von Kobo-Daischi) ist die Mantra-Schule Japans, d. h. die Schule, in welcher das Zauberwort, die Zauberformel und zugleich die zauberhaft wirkende Geste (bes. Fingerhaltung) eine überwiegende Geltung bekommen hat. Eine mystische Philosophie, durch welche alle möglichen, auch konfuzianische, Ideen mit dem Buddhismus zusammengeschlossen werden, liefert einen tieferen („esoterischen") Inhalt zu dem meistens stark abergläubischen Außenwerk. –

Die Dschodo-Sekte (zurückgeführt auf Honen Schonin, auch Enko Daischi genannt; Gründungsjahr 1175) bildete vor allem die so sehr populär gewordene Lehre von dem „westlichen Paradiese" aus, hinter welchem

das Ziel des Nirvâna ganz verschwindet. Der Herrscher des westlichen Paradieses ist Amida, neben ihm thronen Kwannon und Daiseischi. Diesen drei „Heiligen des Westlandes“ gilt die Hauptverehrung. Glaube an Amida, aber auch beständige Anrufung seines Namens vermittelt den Eingang in das Paradies. —

Endlich verdient noch die Nitchiren-Sekte eine kurze Charakterisierung. Sie trägt den Namen von ihrem Stifter Nitchiren, der sie 1253 n. Chr. gründete. Dieser merkwürdige Mann wollte den historischen Buddha Gautama selbst und seine echte Lehre, welche er vor allem in dem „Sutra des guten Gesetzes“ (Saddharma pundarika sutra) fand, wieder in ihre Rechte einsetzen gegenüber der Verehrung des Amida und vielen Irrlehren. Der historische Buddha wird nun freilich durchaus mystisch gefaßt; die geschichtliche Erscheinung ist nichts. Der wahre Buddha ist eine alle Wesen durchdringende Größe, die Urerleuchtung, die wir in uns finden müssen. Anbetung, Rezitierung der heiligen Schrift (oder auch nur der heiligen Formel: Namu myô ho renge kyô, d. h. gepriesen sei das Buch vom Lotos des guten Gesetzes) sowie eine Menge frommer Werke führen zur rechten Gemeinschaft mit dem Buddha der wahren Erleuchtung. Dagegen ist die Anrufung des Amida (Namu Amida Butsu, die gewöhnliche Gebetsformel der meisten Sekten) eine Sünde und die Lehre von der Wirksamkeit des Glaubens an Amida ist eine böse Irrlehre. — Da jenes Buch, Saddharma pundarika sutra, welches japanisch Hokke kyô heißt, in der Nitchiren-Sekte die vorzüglichste Schätzung genießt, so nennt man die Richtung danach auch die Hokke-Schule. —

Die Nitchiren-Sekte hat von ihrem Ursprung (einer Opposition besonders gegen die Schingon- und Dschodo-Sekten) und von dem Charakter ihres Stifters her etwas Aggressives und Fanatisches. Die übrigen Richtungen stehen einander nicht feindselig gegenüber, wenn es auch an Rivalität unter besonderen Verhältnissen nicht mangelt. Bezeichnend für ihr Verhältnis ist, daß alle Schulen des japanischen Buddhismus gemeinsam mit einziger Ausnahme der Nitchiren-Sekte im

Sommer 1902 einen Kongreß in Yoro, einem Örtchen in Mitteljapan abhielten, auf welchem sie (in Nachahmung der Missionars-Kongresse) durch Vorträge und Diskussionen gegenseitig Fühlung zu gewinnen suchten. Unter den sehr zahlreichen Besuchern, welche manchen bekannten Namen aufwiesen, war auch der Gelehrte Bunyiu Nanjio. Derselbe gehört der Schin-Sekte an.

Buddhismus und Volksleben.

Das gewöhnliche Volk dringt in die philosophischen und religiösen Feinheiten der buddhistischen Lehre nicht ein. Ihm liegt vielmehr nur das ob, was man „Hoben" nennt. Dies Wort umfaßt allerlei äußere Leistungen, Übungen der Tugend, der Frömmigkeit, der Askese. Dahin gehört die Anbetung in Tempeln, die Wiederholung heiliger Formeln, Geldopfer, die man in die mächtigen Truhen wirft, welche gewöhnlich vor den Altären stehen, Unterstützung der Mönche, Anhören der Predigt, Vermeidung von Fleischnahrung oder gänzliches Fasten, Schenkungen und Vermächtnisse, Wallfahrten nach angesehenen Heiligtümern u. dergl. Unter den asketischen Leistungen, welche Laien zur Erwerbung eines Verdienstes übernehmen, sind manche recht sonderbar. In dem Tempel des großen Buddha in Nara hat man eine der kolossalen Holzsäulen, welche das Dach tragen, durchbohrt, sodaß ein Loch von etwa einem Fuß Durchmesser entstanden ist. Es gilt für ein gutes Werk, sich mit dem ganzen Körper durch dies Loch der Säule hindurchzuzwängen, und die stark abgeriebenen Randflächen zeigen, wie häufig diese Übung unternommen ist. In einem der Hongwandschi-Tempel von Kyoto werden dem Besucher mächtige lange Taue gezeigt, welche bei Herstellung des Tempels benutzt seien. Die Taue sind geflochten aus — abgeschnittenen Menschenhaaren, deren eifrige Gläubige sich für den Dienst am Heiligtum entäußert haben. Unter dem Hauptaltar des größten Tempels in Nagano führt ein unterirdischer Gang um den Altarbezirk herum. Es gilt als verdienstlich, diesen Gang dreimal in absoluter Finsternis zu durchlaufen. Ähnliche Züge ließen sich noch viele anführen. Natür-

lich betreibt dergleichen nur die ungebildete Menge. Der Zweck ist entweder die Abwendung besonderer Übel oder die Gewinnung einer günstigeren Wiederverkörperung. Denn die Idee der Vergeltung in einer Neugeburt hat der Buddhismus dem Volksgeiste tief eingeprägt. Viele Sprüchwörter und übliche Redensarten legen Zeugnis davon ab. So sagt man von einem verkrüppelten oder kranken Kind: Ingwa na ko, d. h. es ist ein Ingwa-Kind. Ingwa (dem Sanskrit Karma entsprechend) ist die Vergeltung, welche in einem neuen Lebenslose das Fazit der Vergangenheit zieht. Andere Sprüchwörter ähnlicher Richtung sagen: „Das Echo antwortet der Stimme“ (d. h. so entspricht das Lebenslos dem Verdienst); oder: „Auch die göttliche Natur beruht auf Vergeltung“; oder: „selbst ein Schatten oder eine Wasserwelle gehen hervor aus dem Verhängnis früheren Lebens“. Eine Menge von Erzählungen, die im Volke kursieren, haben den Vergeltungszusammenhang zum Gegenstande. Eine andere Idee, welche durch den Buddhismus in das allgemeine Empfinden übergegangen ist, dürfte die Idee von der allgemeinen Vergänglichkeit, der Unbeständigkeit, ja, Nichtigkeit und Illusion aller Zustände sein. Auch hiervon reden viele Sprüchwörter: „Leben ist wie ein Licht im Winde“; „die Welt ist nur ein Rastort“; „was zunahm, muß abnehmen“; „in den drei Existenzformen ist nirgends Ruhe“; „nichts zu wissen, das ist ein Buddha, nichts zu sehen, das ist das Paradies“. —

Der denkende und gebildete Japaner, soweit er dem Buddhismus noch anhängt, formt sich aus buddhistischen Thematen sein eigenes Gedankensystem. Nicht nur auf das unwissende Volk, sondern auch auf Mönchtum und Kultus sieht er überlegen herab. Aber der Kern des Lehrsystems scheint ihm geeignet für eine wissenschaftlich haltbare, insbesondere mit moderner Naturforschung in Einklang stehende Weltanschauung. Derartige Ansichten haben sich vielfach in Broschüren Zeitschriften und größeren Werken geäußert. Man kann diese Strömung mit dem Namen Reformbuddhismus zusammenfassen; doch laufen die Aufstellungen der einzelnen

Vertreter sehr auseinander. Der Reformbuddhismus arbeitet auch eifrig an der Ausbreitung seiner Lehren, wobei natürlich das Christentum der Hauptgegner ist. Eine solche reformbuddhistische Mission repräsentiert The International Buddhist Young Men's Association of Japan (gegründet 1902, Sitz Tokyo) sowie The Japanese Buddhist Mission in Amerika (Sitz San Francisco). Durch Zeitschriften, persönlichen Einfluß, Übersetzungen und Schularbeit suchen sie zu wirken.

Schlußwort.

Das wirkliche Werden der Geschichte ist immer ein gewaltiges Korrektiv gegen einseitig theoretische Schätzung. Am Werden der Geschichte beleuchtet sich Stärke und Schwäche der Ausgangspunkte. Wir haben die geschichtliche Entwicklung des Buddhismus und das heute vor Augen liegende Resultat seines geschichtlichen Wachsens in den verschiedensten Ländern überblickt. Was sagt uns die Geschichte über den Wert des Buddhismus als Religion?

In einer auffallenden Gleichmäßigkeit zeigen sich überall, wo der Buddhismus herrschend geworden ist, dieselben Mißbildungen des religiösen nicht nur sondern des sozialen Lebens überhaupt. Es sind folgende:

1. Die Basis der echt buddhistischen Lehre zeigt sich überall zu schmal, als daß sich der Buddhismus als Volksreligion darauf hätte halten können. Die reine Lehre des Buddhismus in ihrem subtil philosophischen Charakter befriedigt und erfaßt den einfachen Menschen nicht. Man vergröbert

und ergänzt sie deshalb aus allgemein menschlichen Bedürfnissen heraus, z. B. durch eine Gottes- und Seelenlehre oder durch Verwandlung des Nirvâna in ein Paradies. Aber mit diesen Änderungen durchstreicht man grade die wichtigsten Sätze des Buddha Gautama.

2. Selbst die so veränderten, halbbuddhistischen Ideen sind in den Volksmassen überall nur sehr obenhin und teilweise zur Geltung gekommen. Die richtige Erziehungsarbeit, welche die Religion an den Vorstellungen und Bestrebungen der Volksseele leisten sollte, hat der Buddhismus also offenbar nicht zu leisten vermocht. Nur wenige Grundgedanken, so der einer jenseitigen Vergeltung, haben wirklich allgemeine Geltung gewonnen. Im übrigen aber ist das Volksleben in allen buddhistischen Ländern mehr oder weniger unter der Herrschaft vorbuddhistischer und unterbuddhistischer Vorstellungen geblieben. Sie durchsetzen den nominell herrschenden Buddhismus, und wo derselbe (wie etwa in Korea) abstirbt, zeigen sich diese älteren Strömungen in ungebrochener Kraft.

3. Das Mönchtum, indem es Mittelpunkt des religiösen Gesamtlebens wird, erweist sich überall als ein Hemmnis religiösen wie sittlichen und auch kulturellen Fortschrittes. Trotz einer gewissen erzieherischen Arbeit, die es vielfach getan hat, unterjocht es doch auf die Dauer das Laientum, absorbiert alles sittliche Streben, indem Unterstützung der Mönchsgemeinde höchste Pflicht wird, entzieht dem kulturellen Wachstum die wichtigsten Kräfte und hält dasselbe auf einer niedrigen Stufe fest. Das Stagnieren so vieler asiatischer Völker, wie es besonders bei der modernen Berührung mit dem Abendland zu Tage tritt, beruht wesentlich mit auf dem mönchischen Prinzip des Buddhismus.

4. Es ist dem Mönchtum im ganzen nirgends gelungen, den Charakter einer wahren Jüngergemeinde des Buddha Gautama zu behaupten. Obwohl graduell ein großer Unterschied ist zwischen den Mönchen von Tibet und China einerseits, denen von

Ceylon und Birma andrerseits, bleibt doch auch in den zuletzt genannten Ländern ihre überwiegende Mehrzahl weit hinter dem zurück, was der Buddha Gautama von seinen Schülern verlangen würde. Das mönchische Leben ist, allgemein gesprochen, nicht ein Mittel geworden, den Einzelnen auf den Weg des Meisters hinzuführen, sondern es wurde zum Selbstzweck, zu einer von irdischen Interessen beherrschten Institution, welche Bettlergewand und Bettelschale gebrauchen lehrte, um Trägheit und Ausbeutung anderer dahinter zu verstecken.

Wenn solche Erscheinungen während einer Geschichte von mehr als zweitausend Jahren unter den verschiedensten Völkern überall ähnlich wiederkehren, so muß der tiefere Grund dafür in dem Ausgangspunkte, in der Sache selbst liegen. So ist es auch ohne Frage. Alle jene stereotypen Mißbildungen des Buddhismus geben mit Notwendigkeit hervor aus seinem Wesen. Eine Religion, welche das Welträtsel durch eine spezifisch indisch gefärbte, eng umschränkte Philosophie zu lösen unternimmt und den Menschen, damit er den rechten Grund unter die Füße bekomme, herausreißen muß aus allen natürlichen Lebensbedingungen, um ihn zu einer Weltanschauung zu erziehen, für welche keinerlei erkennbare positive Werte mehr existieren, eine solche Religion trägt von vornherein in sich die Keime zu all jenen Schäden, welche wir vorhin erwähnt haben. Die Geschichte hat nur klar herausgestellt, was im System des Begründers schon angelegt war. Ohne darum zu verkennen, daß der Buddhismus für die Bildung der seinem Einflusse unterstellten Völker viel bedeutet hat, ohne zu leugnen, daß auch große und wahre Ideen sich mit ihm verbreitet haben, ohne vor allem das immer wieder Gewaltige und Anziehende zu bestreiten, was in der Person des Buddha selbst vor uns steht, müssen wir doch betonen, daß der Buddhismus als Religion an höchst bedenklichen Mängeln leidet, und zwar an Mängeln, welche so eng mit seinen tiefsten Prinzipien zusammenhängen, daß es sehr fraglich erscheint, ob sie sich je überwinden lassen, ohne daß der Buddhismus sich selbst aufgibt.

Literatur.

A. Zum ersten Hefte.

Eine eingehende Mitteilung über die Werke des Pâli-Kanons gibt Rhys Davids, American Lectures on Buddhism, Putnams, 1896, S. 52—82. Kürzer in seinem Buddhism S. 18—20 (Deutsche Ausg. S. 25—28.)

Ein sehr wichtiger Abschnitt aus dem Sutra-Pitaka liegt deutsch vor in K. E. Neumanns Werk: Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons zum ersten Male übersetzt. 3 Bde. Ein anderes wichtiges Werk desselben Verfassers: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Beide Arbeiten sind zu beziehen durch den „Buddhistischen Verlag in Leipzig". Wer den höchst bedeutsamen Gegenstand der Meditation näher studieren will, vertiefe sich in die bei Warren (dessen Buch S. 5 angeführt ist) S. 353—76 gegebenen Abschnitte aus dem Digha Nikâya.

Über Aschôka und seine Zeit: Edm. Hardy, König Asoka (Mainz, 1902).

Die Schilderungen der chinesischen Pilger über das altbuddhistische Indien sind verschiedentlich übersetzt. Für Fa-hsien vergl.: J. Legge, A record of Buddhistic Kingdoms.. by the Chinese Monk Fâ-hien. Oxford 1886. Ferner: Giles, Record of the Buddhistic Kingdoms. Shanghai. Jüen-tschuangs Reisebericht ist ins Französische übersetzt von St. Julien „Mémoires sur les Contrées occidentales — — par Hiouen-Thsang — — —". 1857. Neben die Arbeit des berühmten St. Julien muß aber eine neue Publikation gehalten werden: Th. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India (London 1904, Oriental Translation Fund, New Series, vol XIV), da sie unzählige wichtige Verbesserungen und Ergänzungen bietet. Itsing ist übersetzt von J. Takakusu, Oxford, 1896.

Die alte ceylonesisch-buddhistische Chronik Mahâvansa, auf welcher unsere Kenntnis des alten Buddhismus und der Geschichte von Ceylon wesentlich beruht, liegt in englischer Übersetzung vor: The Mahâvansa. Translated by G. Turnour (erster Teil) and L. C. Wijesinha (zweiter Teil). Colombo 1899.

B. Zum zweiten Hefte.

Außer dem S. 5 genannten Werk ist für das Studium des südlichen Buddhismus von Bedeutung: R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, London und Edinburgh, 1880 (2. Aufl.).

Auch A. Bastian, der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin, 1882, wäre zu nennen für die Ideenwelt des südlichen Buddhismus, wenn das Buch nicht durch seine schwierige Darstellungsweise fast unlesbar wäre.

Birma speziell behandelt Bigandet, Vie ou légende de Gaudama le Bouddha des Birmans. Paris, 1878. Dazu: Shway Yoe, The Burman, his life and notions, London, 1896, worin die religiöse Seite stark und vorurteilsfrei beleuchtet ist.

Über Siam: H. Alabaster, The wheel of the law. London 1871.

Die Bestrebungen und Anschauungen der modern gerichteten südlichen Buddhisten bringt die S. 3 erwähnte Zeitschrift gut zum Ausdruck.

Über Tibet: L. A. Waddell, The Buddhism of Tibet. London 1895. Der tibetanische Kanon ist uns zugänglich durch L. Feer, Fragments extraits du Kandjour (Annales du Musée Guimet Bd. V).

C. Zum dritten Hefte.

Für den chinesischen Buddhismus enthält viel wertvolles Material: J. Edkins, Chinese Buddhism, London, 1893. Doch ist es keine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes, sondern eine Sammlung von allerlei Aufsätzen zu dem Thema. Lehrreich ist auch das S. 23 erwähnte Werk von De Groot.

Den chinesischen Kanon beschreibt: Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford 1883. Wichtige Auszüge finden sich in: S. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures. London 1871.

Die Entwicklung des japanischen Buddhismus skizziert: A. Lloyd, Developments of Japanese Buddhism (Transactions of the Asiat. Soc. of Japan vol. XII p. 337 ff. 1894). Vergl. auch H. Haas, die Sekten des jap. Buddhismus, Heidelberg 1905. Viel wertvoller Stoff liegt vor in Murray's Handbook for travellers in Japan, bes. in der 2. Aufl. London 1884. (Die späteren Auflagen behandeln den Buddhismus etwas kürzer). — Ich brauche wohl kaum noch zu bemerken, daß diese Literaturangaben nur leichte Winke sind für den, welcher anfängt, sich auf diesem ungeheuren Gebiete umzusehen.

Berichtigung.

Auf Seite 164 Zeile 12 von unten heißt es statt zwei — drei.

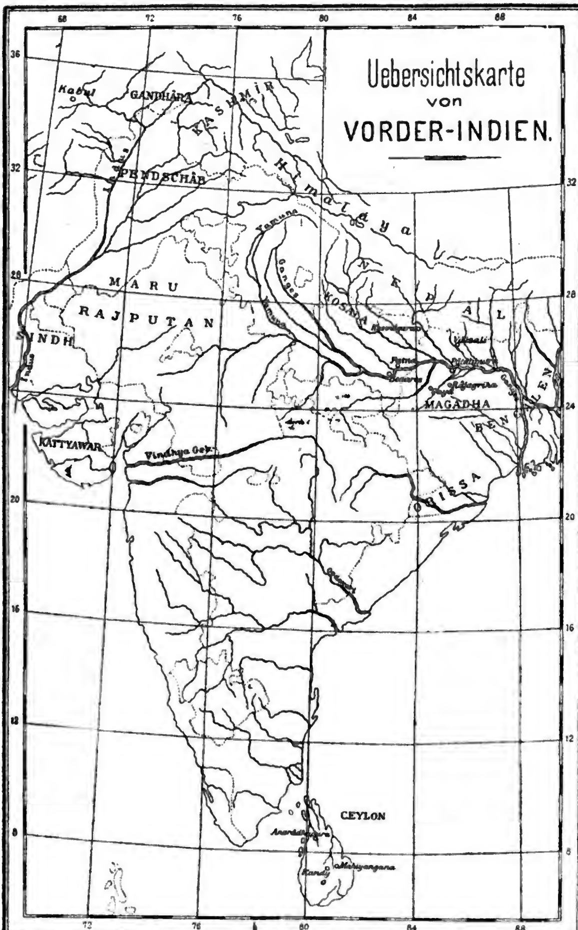
Inhalt:

I.

II.

Seite

III.



Uebersichtskarte
von
VORDER-INDIEN.
Kabul
GANDHÂRA
KASHMIR
PENDSCHÂB
Himalaya
Yamuna
Ganges
NEPAL
MARU
RAJPUTAN
SINDH
Indus
KOSALA
Patna
Benares
Râjagriha
MAGADHA
BENGALEN
KATTYAWAR
Vindhya Geb.
ORISSA
CEYLON
Anuradhapura
Kandy
Mahiyangana